علم المقارنات الفلسفية

رؤية مستقبلية

للأستاذ الدكتور
محمود حمدي زقزوق

تقديم
أ.د / إبراهيم الهدهد

أيمن نبوى



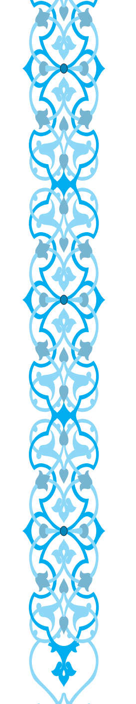
مجلة إسلامية شهرية يصدرها مجمع البحوث الإسلامية
تأسست عام ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١م



تقديم

للأستاذ الدكتور / إبراهيم الهدهد
رئيس جامعة الأزهر سابقًا

أ.د / محمود حمدي زقزوق
سيرة عالم ومسيرة عطاء



بعد ظهر السابع والعشرين من شهر ديسمبر عام ١٩٣٣م استقبلت قرية الضهرية بمركز شربين بالدقهلية، مولودا جديدا اسمه محمود حمدي زقزوق، ولم يكن أحد حينذاك يعلم أن ذلك المولود سيكون ملأ السمع والبصر شرقا وغربا، لكن ذلك الطفل رزئ اليتم صغيرا، فقد فاضت روح والده وهو في السابعة من عمره، وتولى أمره من بعد والده شقيقه الأكبر المتولي زقزوق، وقد عرف بنبوغه منذ الصغر، إذ أتم حفظ القرآن الكريم، واجتاز المسابقة وتبوأ المركز الأول، لكنه لم يلتحق بالمعهد الديني، إذ لم يكن قد بلغ الثانية عشرة عام المسابقة، وكان عدد المعاهد الدينية إذ ذاك عشرة معاهد على مستوى الجمهورية، لذا لم تكن هناك استثناءات، والتحق بالمعهد الديني بدمياط في العام الدراسي ١٩٤٦ / ١٩٤٧م.





طلب العلم والوعي المبكر بقضايا العصر:

وكان التلميذ محمود زقزوق واعيا بأحداث عصره، يدون انطباعاته عنها في مذكرات يومية، وكانت المرحلة مرحلة أحداث جسام، وكان لطلاب الأزهر نشاطات متميزة ووعي وبصيرة فقد كان فيهم بارعون في قرض الشعر في المرحلة الابتدائية، وكانوا يكتبون في أرقى المجلات آنذاك فقد كتب الطالب محمود زقزوق مقالا في مجلة الرسالة عام ١٩٥٣م بعنوان : الأزهر والثورة، ومقالا آخر بعنوان : الاقتباس من القرآن.

ثم التحق عام ١٩٥٦م بكلية اللغة العربية، وكانت الدراسة في اللغة العربية عبارة عن شعبتين شعبة العلوم اللغوية والأدبية وشعبة العلوم الفلسفية، وقد التحق هو بشعبة الفلسفة، ودرس له الفلسفة العالم الجليل د/ محمد البهي، وكان مع الدراسة شغوفا بالاستماع إلى كبار الأساتذة والأدباء والمفكرين والشعراء في منتديات القاهرة وجمعياتها وكانت القاهرة إذ ذاك مطمح المثقفين ونادي الأدباء والمفكرين، فقد استمع للعقاد ولأحمد حسن الزيات، ولكبار شعراء عصره، وفي عام ١٩٥٩م حصل على شهادة الإجازة العالية (الليسانس) من كلية اللغة العربية وفي عام ١٩٦٠م حصل على الشهادة العالمية مع إجازة التدريس.

رحلته إلى ألمانيا:

كان من أحلامه أن يستكمل رحلة الطلب بإحدى العواصم الأوربية، ولتحقيق هذا الحلم أسباب لابد من امتلاكها، وقد افتتحت في هذا الوقت دراسات مسائية في اللغات الأجنبية



لطلاب الأزهر، تضم الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإندونيسية والأوردية والسواحلية، وكان إعجابه بأستاذه د/ البهي سببا في التحاقه بدراسة اللغة الألمانية، وكان الذين يقومون بتدريسها ألمان، وقد داوم على هذه الدراسة، ثم أجريت مسابقة لإيفاد خمس من دراسي الألمانية إلى ألمانيا، فكان الأول في المسابقة، وسافر إلى ألمانيا ١٤ / ٦ / ١٩٦٢م مع أربعة من أبناء الأزهر الشريف، مما يدلك عزيزي القارئ على وعي رجال الأزهر، وسعة عقولهم وحرصهم على التزود بالزاد العلمي والجديد في الفكر من أي بقعة من بقاع الأرض، هذا هو الأزهر وهؤلاء هم رجاله، لم ينغلقوا يوما على علوم تراثهم وحدها، ولم يقصروا في استيعاب الجديد، لذا كان الأزهريون هم أولى الناس بأن يكونوا سدنة الإسلام وحماته، والذائدين عنه.

التحق أولا بجامعة ماربوج، ثم انتقل إلى جامعة ميونخ، وهي من كبريات جامعات ألمانيا، وتوجد به دراسة للفلسفة، والباحث هناك يختار مشرفه، وقد أحب د/ زقزوق الأستاذ راينهارد لاوت، وعرض عليه فكرة البحث (الشك المنهجي لدى كل من ديكارت والغزالي) لنيل درجة الدكتوراة، فوافق على البحث والإشراف، ولاعتماده على نصوص الغزالي في الرسالة، ولعدم معرفة لاوت بالعربية طلب أن يراجع نصوص الغزالي أستاذ يعرف العربية، فأسند ذلك إلى الأستاذ أنطون اشبيتالر، وهو مستشرق معروف، وقد حصل د/ زقزوق على الدكتوراة يوليو ١٩٨٦م بتقدير جيد جدا.

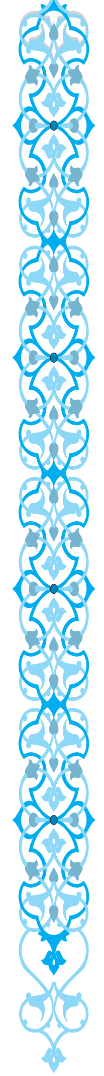


د / زقزوق وقضايا الوطن في الغربة:

بعد اعتراف ألمانيا بإسرائيل عام ١٩٦٤م ساءت العلاقات بين مصر وألمانيا، وكان في ميونخ نادي الطلبة العرب، فكان د / زقزوق ود / محمود فهمي حجازي، يترجمان مقالات هيكل التي كان يكتبها آنذاك في الأهرام بعنوان (بصراحة) إلى الألمانية، وكانت هذه المقالات حول العلاقات المصرية الألمانية، وكان للنادي أنشطة أخرى سياسية واجتماعية، وعلى الرغم من كل ذلك لم تقطع الحكومة الألمانية منحة الدارسين.

العودة إلى مصر وجهاد العمل والقلم:

كان د / زقزوق قبل سفره يعمل بالإدارة العامة للثقافة الإسلامية بـ(مجمع البحوث الإسلامية)، وبعد هذا الجهاد العلمي عاد فوجد الأمر مختلفا، فوجد توجيها بتسلمه العمل مدرسا بالمعهد الابتدائي بالمحلة وبشفاعة من المرحوم د / عبد الحليم محمود ظل في المجمع، مع أنه كانت له فرصة في ألمانيا للتعيين في قسم الاستشراق، لكنه آثر العودة إلى الوطن، وكان في المجمع موظفا بلاعمل وطاقة علمية معطلة، وفي عام ١٩٦٩م أعلنت أصول الدين بالقاهرة، وكذلك كلية دار العلوم عن حاجتهما لمدرس للفلسفة، فقدم في الوظيفتين، ورشح لهما، واعتذر عن دار العلوم بعد استشارة أستاذه د / البهي، ثم عمل مدرسا في كلية أصول الدين، ثم أعير إلى ليبيا ١٩٧٢م، للعمل بجامعة طرابلس، واستمر هناك أربع سنوات، ثم عاد إلى مصر، ثم أعير إلى قطر عام ١٩٨٠م وعين وكيلا لكلية الشريعة بقطر، وبعد انتهاء الإعارة عاد للوطن، وعين عميدا لكلية







أصول الدين بالقاهرة، بناء على انتخاب أجري عام ١٩٨٧م وكان حق التصويت للأساتذة فقط، فحصل على ٢٤ صوتا، والتالي له حصل على ١٣ صوتا، وصدر قرار تعيينه عميدا لمدة عامين، ثم تجدد الانتخاب ثلاث دورات متتالية، وكان في أثناء هذه الفترة حريصا على العناية بمكتبة الكلية، وأنشأ مجلة علمية، واستقبل الزائرين من الأوربيين لإلقاء محاضرات، كما كان حريصا على الاحتكاك العلمي مع المستشرقين، وفي أثناء عمادته زارت وفود ألمانية كلية أصول الدين، ثم صدر له قرار تعيين نائبا لرئيس جامعة الأزهر لفرع البنات، وبعد شهرين صدر له قرار جمهوري بتعيينه وزيرا للأوقاف.

د/ زقزوق وتوليه وزارة الأوقاف:

تولى وزارة الأوقاف لمدة خمسة عشر عاما بدأت عام ١٩٩٦م، ولم يفرح أستاذه لاوت بتوليه الوزارة، إذ كان يرى أن العلم أولى به، وكان يملك رؤية متكاملة لإصلاح الوزارة، وكانت هذه الرؤية ذات معالم واضحة من حيث إصلاح أمر المساجد وتقنين أوضاعها، ومن حيث ضبط الدعوة، ومن حيث العناية بالأئمة علميا وماديا، وإصلاح هيئة الأوقاف بحسن استثمارها، والعناية بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ليكون منبرا علميا فكريا، وقد تم له أغلب ما طمح إليه، حيث بادر بضم المساجد الأهلية لوزارة الأوقاف، بواقع ستة آلاف مسجد سنويا، وقصر الدعوة على المرخص لهم بها من وزارة الأوقاف، وصدر القانون ٢٣٨ لسنة ١٩٩٦م، لتنظيم منح التراخيص، وصيانة لبيوت الله عن العبث سعى حتى صدر







القانون ١١٣ لسنة ٢٠٠٨م بمنع التظاهر في دور العبادة أو في ساحاتها أو في ملحقاتها، لأن الأمر آنذاك قد بلغ مبلغا فيه إهانة للمساجد، فقد كانت ترفع الأحذية في المظاهرات في الجامع الأزهر، بل قد بلغ الأمر التهجم على الإمام الأكبر محمد سيد طنطاوي، وفي عام ١٩٩٨م أصدر القرار الوزاري بتنظيم أموال النذور التي كانت مطمحا لبعض من لا يخاف الله، كما أنشأ المكتبات العامة في المساجد الكبرى.

كما عني عناية خاصة بالجانب العلمي، فأنجز عدة مشروعات علمية كبرى في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ونظم خمسة عشر مؤتمرا إسلاميا بواقع مؤتمر في كل عام هي على النحو الآتي: (الإسلام ومستقبل الحوار الحضاري ــ الإسلام والغرب: الماضي والحاضر والمستقبل ــ الإسلام والقرن الحادي والعشرين ــ نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي ــ الإسلام ومتغيرات العصر ــ التجديد في الفكر الإسلامي ــ حقيقة الإسلام في عالم متغير ــ مستقبل الأمة الإسلامية ــ التسامح في الحضارة الإسلامية ــ مشكلات العالم الإسلامي وعلاجها في ظل العولمة ــ مقومات الأمن المجتمعي في الإسلام ــ تجديد الفكر الإسلامي ــ مقاصد الشريعة الإسلامية وقضايا العصر ـ القدس في الدين والتاريخ)

صدرت في عهده عدة موسوعات كبرى في المجلس الأعلى بأقلام كبار أهل العلم هي: (الموسوعة القرآنية المتخصصة ٩٠٠ صفحة ــ موسوعة علوم الحديث الشريف ١٠٥١





صفحة ـ موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ١٢١١صفحة ـ موسوعة الحضارة ٩٨٣ صفحة ـ موسوعة التشريع الإسلامي ٧٣٤صفحة ـ موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي ٨٨٦صفحة ـ موسوعة التصوف الإسلامي ٨٠٨صفحة ـ موسوعة الفلسفة الإسلامية ١٠٥٤ صفحة ـ موسوعة العقيدة الإسلامية ١٢٣٥ صفحة ـ موسوعة الأخلاق الإسلامية)

وكان له خط واضح في العناية بنشر الوعي العلمي والفهم السديد للإسلام، فأصدر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية أعمالا مهمة مثل: (ترجمات معاني القرآن : الإنجليزية والفرنسية والألمانية والروسية والأسبانية والإندونيسية والسواحلية ، ووزعت مجانا في الداخل والخارج ـ حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين في ٦٧٠ صفحة ـ كتيبات متعددة لتصحيح المفاهيم الخاطئة مثل: ظاهرة الإرهاب ـ السلف والسلفية ـ النقاب ـ الختان وغيرها)

كما عني بالارتقاء بالأئمة علميا وماديا فسعى لدى الدولة حتى منح كل إمام مائة جنيه شهريا عام ٢٠٠٧م، ومائة أخرى عام ٢٠٠٩م وزيادة بدلات أخرى، وفي عام ٢٠١٠ م اجتهد في السعي حتى زاد كل إمام ٢٥٠ جنيها شهريا .

ومن الناحية العلمية وضع ونفذ برنامجا لتدريب الأئمة على أربعة مستويات، تبدأ من المستوى التأهيلي، وتنتهي بالمستوى المتميز، أضف إلى ذلك المواسم الثقافية والأنشطة العلمية بالوازرة .






جهود متميزة:

اشترى مصنع دمنهور للسجاد، وصار هو الدعامة الكبرى لفرش المساجد بأفخر فرش؛ عوضا عن الشراء قبل ذلك بمبالغ طائلة، اشترى خمسين ألف فدان شرق العوينات واستصلحت وأنتجت، ومثل هذه الأعمال أفضل الوسائل لحسن استثمار أموال الأوقاف، ومن أهم الإنجازات إنشاء الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية بكازخستان (جامعة نور مبارك) على مساحة ستين ألف متر مربع بالعاصمة (ألماطي) كما أنهى مستشفى الدعاة وقد تسلمها أرضا بها حجر أساس فقط، فكانت في عهده من أفضل المستشفيات في مصر، وعلى الرغم من طول مدته في الوزارة خرج الرجل طاهر اليد، عفيف النفس، لم تثبت عليه أية شائبة.

د/ زقزوق ونتاج القلم:

صدرت مؤلفات عدة للعالم الجليل نوردها على هذا النحو:

مؤلفات عربية بلغت ٢٩ كتابا:

- تمهيد للفلسفة ــ المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ــ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - الدين والفلسفة والتنوير - الدين والحضارة - حقائق إسلامية في مواجهة حملات التشكيك - دراسات في الفلسفة الحديثة - مدخل إلى الفكر الفلسفي - مقدمة في علم الأخلاق ــ مقدمة في الفلسفة الإسلامية ــ الإسلام في مرآة الفكر الغربي - الإسلام في عصر العولمة ــ الحضارة فريضة إسلامية ــ الإسلام وقضايا الحوار ــ الإسلام والغرب - هموم الأمة الإسلامية - الإنسان





والقيم في التصور الإسلامي - ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي تحقيق ودراسة - الإسلام في تصورات الغرب - الإسلام ومشكلات المسلمين في ألمانيا - الإسلام وقضايا العصر - من أعلام الفكر الإسلامي الحديث - الإسلا م وقضايا الإنسان - مقاصد الشريعة الإسلامية - مفاتيح الحضارة وتحديات العصر - الفكر الديني وقضايا الأمة الإسلامية - المسلمون في مفترق الطرق - الفكر الديني وقضايا العصر - الدين للحياة -

مؤلفات ومترجمات باللغات الأجنبية : (باللغة الألمانية : أربعة كتب هي : فلسفة الغزالي مع مقارنتها بفلسفة ديكارت - مدخل إلى الإسلام - قضايا حول الإسلام - الإسلام وقضايا الحوار، وباللغة الإنجليزية : ترجمت له كتب : الإسلام في مواجهة حملات التشكيك - مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد - دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي - الصلات الثقافية بين العالم الإسلامي والغرب - السلام في نظر الإسلام - وباللغة الفرنسية ترجم له : حقائق إسلامية في مواجهة حملات التشكيك - الحوار الإسلامي المسيحي - حوار موضوعي مع قداسة بابا الفاتيكان - وترجم له باللغة القوقازية : حقائق إسلامية في مواجهة حملات التشكيك - الإسلام وقضايا الحوار - وفي اللغات الروسية والتايلاندية والإسبانية والإندونيسية ترجم له : حقائق إسلامية في مواجهة حملات التشكيك ، وفي اللغتين التركية والإندونيسية ترجم له : كتاب : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، وفي اللغة البوسنية ترجم له : فلسفة الغزالي مع مقارنتها بفلسفة ديكارت، كما ترجمت بعض البحوث إلى لغات أخرى، كما



شارك في أعمال علمية أخرى مثل : ترجمة كتاب بوخينسكي (مدخل إلى الفكر الفلسفي) من الألمانية إلى العربية، كما اشترك ترجمة كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) إلى اللغة العربية.

د/ زقزوق عضوية في المجامع وحصد للجوائز:

حصل - أمد الله في عمره على كثير من الجوائز منها : جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية ١٩٩٧م - وسام الاستحقاق الأعظم مع النجمة والوشاح من جمهورية ألمانيا الاتحادية - وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى من مصر ٢٠١٤م - جائزة الرئيس التونسي العالمية للدراسات الإسلامية ٢٠٠٣م .

وهو عضو في كثير من الهيئات العلمية : (عضو مجمع البحوث الإسلامية - عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر - عضو مجلس حكماء المسلمين - رئيس الجمعية الفلسفية منذ أكثر من عشرين عاما حتى الآن - عضو المجمع العلمي المصري - عضو اتحاد كتاب مصر - عضو الأكاديمية الأوروبية للعلوم والفنون - سالسبورج - النمسا) وقد حاضر في كثير من المحافل الثقافية في العواصم الأوروبية، ومازال عطاؤه ثريا أمد الله في عمره.



هذا الكتاب

يأتـي إصدار هذا الكتاب هدية مع مجلـة الأزهر تلبية لرغبة فضيلة الإمام الأكبر أ.د / أحمد الطيب شيخ الأزهر ـ حفظه الله وأمد في عمره ـ ويأتي نشر هذا الكتاب في وقت تكاثرت على الأزهـر أقلمة أغلمة لا يدركون قيمة الأزهر العمارة والمنارة في صيانة الدين الإسـلامي وحراسته، ليقول للناس هذا هو الأزهر الـذي يقود أكثر مجـالات الفكر انفتاحا، واتسـاع أفق، وهذا الكتاب : (علم المقارنات الفلسـفية رؤية فلسـفية) يؤسـس لعلم مهم جدا يحتاج إلى امتلاك أدوات خاصة من أهمها الفهم البصير لتراثنا، والفهم الدقيق للتراث الغربي في هذا المجال، وهو مما لا يتوفر لكل واحد، كما أنه من أقوى الطرائق في بيان مكانة علمائنا مـن الفكر، وتراثنا وافر الغنى، ثرّ العطاء، لمن يمتلـك أدوات البحث، ووسـائله، وهو تراث كلـي متكامل، قام الأزهر الشـريف على تأهيل أبنائـه، للأخذ بنواصي التراث فهما واستبصارا، واستيلادا وإنتاجا، من أجل ذلك كان تجديد الفكر هو الصفة المسـتمرة في مسيرة الأزهر على مر تاريخه، وكان الاستيعاب الشامل، والبصر الدقيق شيمة رجاله.

والفلسـفة من أصعب مجـالات الفكر الإنسـاني، وقد بين الكتاب فكرة هذا العلم، وأشار إلى الأعمال السابقة، وقد اتكأ فيه على مقالات للمستشـرقين كقول المستشـرق الأسـباني المعـروف (أسـين بلاثيوس) في بحث له عقـد فيه مقارنة بين ابـن رشـد وتومـاس الأكوينـي أن توماس عـرف آراء ابن رشـد وانتفع بها) وقول العالم الإسـباني المعاصر سـلفادور جوماث نوجالس الذي أكد بصفة قاطعة أن الفلسفة الإسلامية قد أثرت






تأثيرا حاسما في تفكير الغرب في القرون الوسطى، كما أبرز أهمية هذا العلم، ثم انتقل الكتاب من بعد ذلك إلى مقارنات تطبيقية بين فلاسفة من الشرق، وآخرين من الغرب، وجاءت المضامين على هذا النحو: المقارنة بين الغزالي وديكارت - ابن سينا وديكارت - الغزالي وديفيد هيوم - إسبينوزا والفلسفة الإسلامية - الغزالي والفلسفة النقدية - إخوان الصفا وأفكار ابن خلدون - ليبنتز والفلسفة الإسلامية، وقد ألحق المؤلف بالكتاب عدة ملاحق : صورة من شهادة الدكتوراه للفيلسوف كانت مدون أعلاها (بسم الله الرحمن الرحيم) بالخط العربي، وهذا شئ نادر، وملحق بعده بتعليق على الكتاب وموضوعه من أ.د/ مراد وهبة ، ومشروع جديد للسلام، ثم ألحقنا بالكتاب فصلا من كتاب آخر للمؤلف (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) وكان المرحوم أ.د/ محمد البهي قد قدم له فأثبتنا مقدمة د البهي في صدر الملحق التفصيلي بالمقارنات التطبيقية بين الغزالي وديكارت ليعم النفع، والكتاب جيد ماتع، يحتاج صبرا في قراءته، وتأنيا في تتبع فكرته، وهو باب جديد في البحث والدرس في هذا الميدان، جزى الله الكاتب خير الجزاء ونفع القارئ بما فيه، وصلى الله علي سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

أ.د/ إبراهيم صلاح الهدهد

٥ من شوال سنة ١٤٣٨هـ

الموافق ٢٩ من يونيه سنة ٢٠١٧م



تمهيـــد

١ - منــذ حوالي ثلاثة عقود من الزمــان ألقيتُ محاضرة في القاهرة[١] تحت عنوان: «هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية» ركزت فيها على الصلة بالفلسفة الأوروبية الحديثــة. وعلى الرغم من أن المعطيات التي حملتنا على إبراز هــذه الصلة علــى النحو الذي عرضنــاه آنذاك كانــت هي ذات المعطيــات التي تدعونا اليوم إلــى الحديث عن الأمل في ظهور علم مستقبلي جديد يمكن أن يطلق عليه اسم: (علم المقارنات الفلسفية) أو أي مسمى آخر مماثل - فإننا قد اكتفينا في ذلك الوقــت بالتنبيــه إلــى هذا الموضــوع المهم لعل غيــري يلتقط الخيــط ويتابع الفكرة. وهذا هو مــا حدث، ولكن رد الفعل قد جــاء من جانب آخر غير متوقع، وبعيدا عن المحاضرة المشــار إليهــا، وبعيــدا أيضا عن العالــم العربي - الــذي كان يتوقع أن يكون هو المعني أساسا بهذه القضية - وذلك على النحو الذي سنشرحه في الصفحات التالية.

وأود قبل الدخول في تفاصيل الموضوع أن أضع أمام القارئ بعض الملحوظات المهمة:

أولاً: التراث الإنســاني أخــذ وعطاء ولا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث، ولا يعقل أن يكــون هناك أمة تبدأ من نقطة الصفر وتضرب صفحا عن تراث الآخرين ومنجزات البشرية قبل ذلك.

ثانيا: ليس من غرضنا هنا أن نتغنى بأمجاد أســلافنا ونجتر ذكريات حلــوة جميلة تدغدغ عواطفنا، وإنما نحاول بعقلانية

---

(١) كان ذلك في الندوة الشــهرية للجمعية الفلســفية المصرية بمقرها المؤقت حينذاك في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة.





أن نواجـه مركب النقص الذي نعاني منه إزاء الغرب باسـتعادة الثقـة في النفس، بهـدف أن يكون ذلك حافزا لنا إلى الانطلاق من جديد نحو ترسيخ دعائم نهضة فكرية جديدة.

ثالثا: لست أجد سببا معقولا لما نجده لدى بعض الباحثين العـرب من الميل إلى الإعلاء والإشـادة بالفكرة التي يقول بها فيلسـوف غربي، والتقليل في الوقت نفسـه من أهمية الفكرة ذاتهـا إذا كانت واردة في الفلسـفة الإسـلامية، وأقرب الأمثلة علـى ذلـك الأفـكار المناظرة لأفـكار ديـكارت في الفلسـفة الإسـلامية وكذلك بعض أفكار هيـوم التي لها نظير لدى بعض فلاسفة المسلمين كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

٢ - وليـس هناك من شـك في أن وجود تشـابه أو تماثل - سـواء كان ذلك جزئيا أو كليا - بين فلسـفتين عاشـتا في ظل حضارتيـن مختلفتين إن دل على شـيء فإنما يـدل على وجود تفاعل حضاري متواصل بشـكل مباشـر أو غير مباشر، بقصد أو بغيـر قصد بين الشـعوب والحضارات، وليـس دائما - كما يتصور البعض - مجرد توارد خواطر أو بمحض الصدفة.

وقد شهدت الحضارة الإسلامية انفتاحا منقطع النظير على الفلسـفة الغربيـة القديمة، وأعنـي بذلك الفلسـفة اليونانية. وتتضـح لنا أهميـة هذا الانفتاح من قول ابن رشـد: إن الاطلاع علـى كتـب الأقدمين واجب بالشـرع سـواء في ذلك مـا قالوه فـي النظر فـي أمر المقاييـس العقلية أو ما قالوه فـي النظر في الموجودات، وعبارته في ذلك تقول:

« . . . يجـب علينـا إن ألفينـا لمن تقدمنا من الأمم السـابقة نظـرا في الموجودات واعتبارا لها بحسـب ما اقتضته شـرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم،





فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين: أحدهما: ذكاء الفطرة، والثاني: العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»[٢].

٣ - وكلام ابن رشد هنا لم يكن مجرد كلام نظري لم ينتقل إلى مرحلة التطبيق العملي، بل كان بمثابة دفاع عن موقف اتخذته الفلسفة الإسلامية قبله منذ القرن التاسع الميلادي بدءا بالكندي إلى أن انتهى إلى ابن رشد (ت ١١٩٨م) في القرن الثاني عشر الميلادي.

ومن الثابت أنه كانت هناك صلات وثيقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية من ناحية، والفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية الوسيطة من ناحية أخرى.

وقد بين المستشرق الإسباني المعروف أسين بلاثيوس - في بحث له عقد فيه مقارنة بين ابن رشد وتوماس الأكويني - أن توماس عرف آراء ابن رشد وانتفع بها[٣]. كما أن العالم

(٢) فصل المقال لابن رشد ص ١٧، ١٨ في مجموع بعنوان «فلسفة ابن رشد» يضم فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة - بيروت ١٩٨٢.

(٣) انظر: تراث الإسلام ٢ / ٢٦٢ (هامش للمترجمين). سلسلة عالم المعرفة بالكويت.





الإسباني المعاصر سلفادور جومث نوجالس قد أكد بصفة قاطعة أن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرا حاسما في تفكير الغرب في القرون الوسطى(٤).

ولسنا في حاجة بعد هذه الإشارات الواضحة إلى الوقوف طويلا عند صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية في العصر القديم والوسيط. وهناك العديد من الدراسات والبحوث في هذا الصدد. ولكن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال إغلاق باب البحث في هذا الموضوع، فلا يزال هناك مجال للبحث في كثير من القضايا المتعلقة بالصلة بين الجانبين.

٤ - ولكن الحقل الذي لا يزال في حاجة إلى المزيد من الدراسات والبحوث هو مدى صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية في العصر الحديث، وقد يمكن أن يقال بصفة عامة إنه إذا كانت الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرا حاسما - سلبا أو إيجابا - في الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، وإذا كانت الفلسفة الوسيطة قد أثرت بدورها في الفلسفة الأوروبية الحديثة فإنه يمكن القول بأن هناك تأثيرا غير مباشر للفلسفة الإسلامية على الفلسفة الحديثة، وإن كان هذا لا يعني عدم وجود تأثير مباشر أيضا.

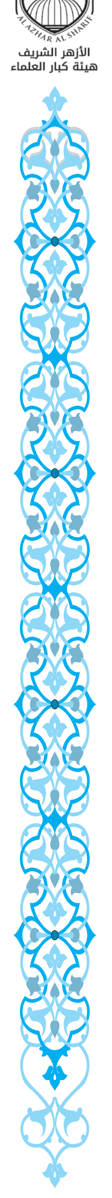
ولكن هذه دعوى ربما يراها البعض دعوى عريضة لا دليل عليها، وهذا البعض ليس فقط على الجانب الغربي، بل على الجانب الإسلامي أيضا، وربما يكون الرفض من البعض على الجانب الإسلامي أقوى وأشد منه على الجانب الغربي.

---

(٤) الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب ص ٤٦ - ترجمة عثمان الكعاك، الدار التونسية للنشر ١٩٧٧.







علم المقارنات الفلسفية

وبعد هذا التمهيد العام نعود إلى الحديث عن الموضوع الأساسي لهذا البحث وهو علم المقارنات الفلسفية. وقد يكون هذا العنوان مثيرا لدهشة القارئ بالنظر إلى أن الموضوع الذي يشير إليه العنوان غير معروف على هذا النحو لدى الباحثين المتخصصين، ولم يتطرق إلى بحثه - على حد علمي - أحد من قبل، ولكنه على غرابته موضوع مثير للاهتمام وجدير بإثارة فضول القارئ المتخصص.

١ - وحتى نمهد للموضوع نود أن نشير إلى أن علم المقارنات في حد ذاته ليس غريبا على القارئ المتخصص. فقد التفت علماؤنا الأفاضل في تراثنا الغزير إلى موضوع المقارنات في مجالات أخرى غير الفلسفة. وكمثال على ذلك المقارنات في مجال الفقه الإسلامي. فهناك تخصص يعرف في كليات الشريعة بالفقه المقارن، وتخصص في كليات أصول الدين يعرف بعلم مقارنة الأديان. وهناك أيضا تخصصات في مجالات أخرى مثل الأدب المقارن وكذلك في مجال القانون وغيره، وهذه مجرد أمثلة ولسنا في مجال حصر كل المجالات التي اهتمت بموضوع المقارنات.

٢ - فإذا عدنا إلى مجال الفلسفة فإننا نجد في السابق شيئا قريبا من المقارنات أيضا سواء كان ذلك بطريق مباشر





أو غير مباشـر، بقصد أو بغير قصد، ولكن لم يطلق أحد عليه وصف المقارنات. ويمكن في هذا الصدد أن نشـير إلى تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد. فالمقارنة بينهما تفضي بنا إلى رؤية التناقض الحاد بينهما في الرأي - كما يبدو ذلـك للوهلة الأولى - ولكن النقـاش بينهما يبين لنا من ناحية أخرى أن كلا منهما يحاول بناء وجهة نظره على أسس عقلية، فهناك إذن قاسم مشترك بينهما على الرغم من الاختلاف الحاد بينهما في الرأي.

٣ - ولكننـا هنا نريـد أن نلتمس طريقا آخـر للوصول إلى ما نقصده بعنوان هذا البحث وهو: علم المقارنات الفلسـفية. فليـس القصـد هـو أن نقارن بين فيلسـوف وآخر ينتسـب كل منهمـا إلى تيار فلسـفي معين في إطـار الفلسـفة الغربية فقط أو الإسـلامية فقـط، مثلمـا هـو الحـال فـي نموذج ابن رشـد والغزالـي. وإنما الذي نقصده أبعد مـن ذلك، بمعنى أننا نريد توسـيع الدائرة لتكـون المقارنة بين تيارين فلسـفيين أو حتى بين فيلسـوفين ينتمي كل منهما إلى حضارة تختلف بشكل أو بآخر عن حضارة التيار الآخر، والفيلسـوف الآخر. ولعل ذلك يسـلمنا بالتالي إلى قضية مهمة وهي قضيـة الحوار الحضاري أو بمعنـى آخـر التواصـل الحضـاري. وقد يؤدي بنـا ذلك إلى اكتشاف تفاعل فكري أو حضاري بين فيلسوفين أو بين تيارين



فلسفيين قد يكونان متعاصرين أو متباعدين زمانيا ومكانيا وحضاريا. وهذا بدوره قد يفضي بنا إلى التعرف على جذور هذا التشابه أو الاختلاف بينهما، وقد يؤدي ذلك أيضا إلى التعرف على العناصر الأساسية التي تشكل وحدة الفكر الإنساني من ناحية، وإلى اكتشاف التمايز بينهما - ولا نقول الأفضلية - من ناحية أخرى، فلسنا هنا في هذا الصدد في مجال التقييم لهذا الفكر أو ذاك.

٤ - ولعل القارئ الكريم يتفق معنا - في ضوء ما سبق - في أن موضوع هذا البحث يعد من الموضوعات الجديدة في ميادين البحث الفلسفي. وفي الوقت نفسه يدخل في إطار الحوار بين الحضارات. ومن هنا فإن الأمر لا يزال في حاجة إلى توضيح يلقي الضوء على هذا الموضوع حتى تتضح الصورة على نحو أفضل، وتتحدد معالمها بشكل أوضح.

إن علم المقارنات الفلسفية علم لم يظهر إلى عالم الوجود بعد، إنه لا يزال حتى الآن مجرد فكرة مطروحة للنقاش لا توحي بأن هذا العلم قائم بالفعل، وإنما الأمر حتى الآن لا يعدو أن يكون تطلعا مشروعًا لقيام علم مستقبلي يمكن أن يظهر إلى الوجود في مستقبل الأيام. ولكن هذه الفكرة، وهذا التطلع - الذي وصفناه بأنه تطلع مشروع - لم ينشأ من فراغ،



وإنما يستند في حقيقة الأمر إلى أساس قابل للبناء عليه وجدير بالاهتمام به ومواصلة التفكير فيه.

منشأ فكرة هذا العلم:

إن الأمانة العلمية تحتم علينا أن ننسب هذه الفكرة إلى صاحبها الذي يعد أول من أشار إليها. إنه باحث سويسري هو **Christoph von Walzogen** وقد طرح فكرة هذا العلم في نهاية مقال له نشر في الصحيفة السويسرية اليومية **Neue Zuericher Zeitung** التي تصدر في زيوريخ في العدد رقم ٢٨١ في ٢ / ١٢ / ١٩٩٣، وكان عنوان هذا المقال: هل كان الغزالي ديكارتا قبل ديكارت؟ وذلك تعليقا على بحث لنا بالألمانية يشتمل على مقارنة تفصيلية بين فلسفة كل من الغزالي وديكارت[٥]. وهما لم يكونا متعاصرين، ولم يعيشا في ظل حضارة واحدة.

وقد أشار صاحب المقال إلى أهمية الكتاب بوصفه عملا علميا جديرا بالاعتبار، مبينا أن الكتاب قد كشف عن حقيقة مفادها أن الشك المنهجي - الذي يعد عملا تأسيسيا حاسما

(٥) نشر هذا البحث عام ١٩٩٢ في كتاب بعنوان:
"**Al Ghazalis Philosophie Im Vergleich mit Descartds**"
- ونشرته دار نشر واسعة الانتشار وهي: **Verlag Peter Lang** وفروعها منتشرة في فرانكفورت بألمانيا وبرن بسويسرا ونيويورك وباريس.





في الفكر الغربي - مرتبط بالفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر، أي قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون، كما أشار إلى أن التطابق المدهش بين الأفكار الواردة في كتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي وكتاب (التأملات) لديكارت يوحي في حد ذاته بأن هناك مؤثرات فيلولوجية، وأن هذه المقارنة - التي جرت لأول مرة من الناحية المنهجية - قد برهنت على وجود تطابق أساسي في المنهج الفلسفي لكلا الفيلسوفين.

وفي نهاية مقاله أشار الكاتب إلى أن «على من يعتقد أنه يرى في الغزالي مجرد صوفي منحاز لصوفيته، ويرى في ديكارت مجرد عقلاني منحاز لعقلانيته أن يعيد النظر في آرائه بالنظر إلى هذا العمل العلمي الذي يعد نموذجا ممتازا لاتجاه مستقبلي يمكن أن يطلق عليه اسم علم المقارنات الفلسفية»[٦].

ولا جدال في أن تأسيس علم جديد للمقارنات الفلسفية سيكون له مردود إيجابي على التطور الفكري الفلسفي، وعلى دعم أواصر التفاعل بين الفلسفات في شتى العصور وتقوية التواصل فيما بينها. فالفكر الفلسفي بطبيعته ليس فكرا منغلقا، وإنما هو تيار متدفق يرتوي منه القاصي والداني دون أن تقف في طريقه حواجز مصطنعة.

---

(٦) انظر أيضا كتابنا: رحلة حياة ص ١٤٤، ١٤٥، مكتبة الإيمان، القاهرة ٢٠١٥.






وإذا كان هذا الذي عرضناه حتى الآن يتعلق بالشق الأول من النتائج التي يمكن أن تترتب على علم المقارنات الفلسفية، فإن الجانب الآخر الذي يترتب على هذه المقارنات الفلسفية يتصل – كما سبق أن أشرنا – بالحوار الحضاري بين الثقافات أو التواصل الحضاري. وقد فطنت لذلك مؤسسة ألمانية معنية بالحوار بين الحضارات وهي **Interkulturelle Bibliothek**. فقد طلبت مني هذه المؤسسة أن أسمح لها بنشر الباب الثاني من كتابي عن الغزالي وديكارت في السلسلة التي تصدرها عن حوار الحضارات. ولما كان ذلك يخدم قضية الحوار بين الحضارات – وهو أمر أرحب به وأدعو إليه – فقد أذنت لها بنشر القسم المشار إليه بعد أن أجريت فيه بعض الاختصارات ليتناسب ذلك مع حجم السلسلة التي تصدرها الجهة المذكورة. وقد صدر الكتاب بالألمانية عام ٢٠٠٥ في ١٣٣ صفحة تحت عنوان: «الغزالي وديكارت: مقارنة بين الحضارات»، ولكن العنوان الداخلي مختلف بعض الشيء، وجاء على النحو التالي: الغزالي وديكارت – مقارنة فلسفية – وقد أصدرته دار النشر: **Traugott Bautz Nordhausen**.

أعمال سابقة:

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن هناك مقارنات أخرى بين الغزالي وغيره من فلاسفة أوروبيين آخرين نشرت في أوروبا وركزت على جوانب أخرى من فكر الغزالي. ومن بين هذه البحوث مقارنة بين الغزالي والقديس أوغسطين قام بها باحث ألماني



منــذ قرن من الزمــان هــو H. Frick عنوانهــا : Ghazalis Selbstbiorgaphie, Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig 1919 تتعلق باعترافات أوغسطين والمنقذ من الضلال للغزالي. وهناك مجال ثري للبحث أمام علم المقارنات الفلسـفية في العصر الوسـيط في أوروبا. فالثابت أن أوروبا التي نقلت الفلسـفة اليونانية إلى اللغة اللاتينية في العصر الوسـيط قد تأثرت بالشـروح العربية التـي نقلتهـا أيضـا فضـلا عـن المؤلفـات الفلسـفية العديدة للفلاسـفة المسـلمين وبخاصة فلسـفة ابن رشـد، وكان لذلك كلـه أثره العميق فـي الاتجاهات الفلسـفية الأوروبية حينذاك. وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة أيضا إلى ما بذله حاكم صقلية فريدريك الثاني - الذي أصبح إمبراطورا لألمانيا فيما بعد - من جهود في التعريف بالفلسـفة الإسـلامية. والترجمات العديدة من تراث الفلسـفة العربية إلى اللاتينية والتي أهداها إلى العديد من المراكز العلمية في أوروبا فإنها خير شـاهد على ذلك، كما أن الندوات الفلسفية التي كان يعقدها في قصره في (بالريمو) والتي كانت تدور حول قضايا الفلسفة العربية تدل على أنه كان من عشاق الفلسفة العربية الإسلامية.

علم المقارنات الفلسفية والتجديد:

إن مما لا شـك فيه أن تراثنا يشتمل على كنوز قيمة ولكنها فـي حاجـة إلـى غواصين مهـرة ليبحثـوا عنها ويسـتخرجوها



ويعرضوها عرضا جيدا وجديدا للاستفادة منها[٧]، وليس فقط الوقوف بها عند مجرد الاجترار الثقافي الذي لا يضيف إليها شيئا جديدا. ومن جانب آخر ضرورة البحث عن العلاقات المباشرة أو غير المباشرة في هذا التراث مع تراث الآخرين لا بقصد التغني بالأمجاد واجترار ذكريات جميلة وإنما بتجديد التفاعل مع فكر وعلم الآخرين. فهذا التفاعل مفيد للجانبين وإبرازه يساعد على تنمية ما لدينا من عناصر استفاد منها الآخرون، والاستفادة أيضا بما لدى الآخرين من جوانب قد تكون مفيدة لنا، وقد كان فيلسوفنا العظيم ابن رشد على صواب حين أكد على أن الاطلاع على ما لدى الآخرين واجب بالشرع - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، والعلم - مطلق علم - في حاجة مستمرة إلى الزيادة والفضل. وفي هذا الصدد نجد أن القرآن الكريم يطلب من النبي ﷺ أن يدعو ربه بدعاء هو تعليم لنا في الوقت نفسه أيضا وهو قوله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ (طه: ١١٤).

وفي ذلك أيضا يقول الطبيب والفيلسوف أبو بكر الرازي (٨٦٤ - ٩٢٥م): «اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك، واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته عَلِمَ عِلْم من تقدمه منهم، وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره

(٧) راجع مقالنا: التراث بين التجديد والتبديد - مجلة الأزهر - (محرم ١٤٣٦ - نوفمبر ٢٠١٤) ص ١٠٦ - ١١١.





أشياء أخرى، لأنه مهر بعلم من تقدمه، وفطن لفوائد أخرى واستفضلها، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل»(٨).

وما ينطبق على الفلسفة ينطبق على كل العلوم الإسلامية وغيرها من علوم وفنون متنوعة. فكل ذلك يتفق مع تطور الحياة، ويثري هذه العلوم ويجدد شبابها، ويقدمها للأجيال الجديدة مضافا إليها ثمارا جديدة. فالجمود على ما تركه الأسلاف من تراث بشري دون أية إضافة جديدة يعد إهانة لهذا التراث وتحنيطا له وحجبا له عن الأجيال الجديدة. وهذا أمر مضاد لسنة الحياة في التغيير والتجديد المستمرين إلى قيام الساعة.

أهمية هذا العلم:

إن علم المقارنات الفلسفية - الذي لا يزال في مرحلة التخليق - إذا صح هذا التعبير - يبين لنا أن الإنسان أينما كان وأنى كان معدنه واحد وجوهره واحد، وليس هناك منذ بدء الخليقة وإلى أن تقوم الساعة شعب يمتاز عن شعب آخر إلا في الأمور الثانوية الظاهرية الشكلية نتيجة ظروف بيئية أو مناخية أو اقتصادية أو اجتماعية.

ولكن ذلك كله لن يكون له الأثر الحاسم في تغيير وضعية الإنسان. والفلسفة لا تعترف بالفوارق الشكلية، فالإنسان - مطلق إنسان - حيوان ناطق بمعنى أنه كائن حي عاقل.

---

(٨) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي للدكتور فرانتز روزنتال ص ١٨٥ - ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة - بيروت ١٩٨٠.





وعلم المقارنات الفلسفية يكشف عن مدى التفاعل الفكري والثقافي بين الشعوب. والتشابه بين الأفكار أو الثقافات لدى الشعوب المختلفة ليس دائما نتيجة توارد خواطر، بل يعبر أيضا عن تلاحم فكري وتفاعل ثقافي بطريق مباشر أو غير مباشر. ومن شأن ذلك أن يقرب بين الشعوب ويشيع بينها ثقافة الحوار، ويزيد من فرص التفاهم بين الناس من مختلف البقاع، ويدفع إلى أهمية التعايش المثمر الذي يقوي الروابط بينهم في كل القارات، ليتأكد لهم في النهاية أن مصير الجميع واحد، وأن هذا العالم الواحد هو عالمنا جميعا، وأن علينا أن ندرك أن مصيرنا واحد. ومن هنا فإن من الضروري أن تتعاون جميع الشعوب من أجل إقرار السلام في العالم.

وأعتقد أن عالم اليوم يدرك تماما ضرورة اعتماد الكل على الكل وأن على الجميع أن يعمل كفريق واحد من أجل الجميع. وهذه ليست مجرد أحلام، فوقائع الحياة المعاصرة والتطورات المتلاحقة في عالم اليوم تؤكد لنا هذه الحقيقة. وقد أكون مبالغا أو مغرقا في التفاؤل إذا قلت إن علم المقارنات الفلسفية قد يكون مجرد خطوة على طريق التفاهم بين الحضارات، فقد انتهى - من وجهة نظرنا على الأقل - زمن الفلسفات التي تدعو إلى الصدام بين البشر، كما روج لذلك صمويل هنتنجتون قبل نهاية القرن الماضي لما سماه «صدام الحضارات»، وكما سبق أن قال بذلك الفيلسوف الإنجليزي (توما هوبس ١٥٨٨ - ١٦٧٩) الذي ذهب إلى القول بأن من الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، وإنما الأصل



أو «حال الطبيعة» أن الإنسان ذئب للإنسان وأن الكل في حرب ضد الكل[٩].

منطلقات لعلم المقارنات الفلسفية:

من المفيد من أجل تمهيد الطريق أمام علم المقارنات الفلسفية أن نستحضر في ذهننا تطور الفكر الفلسفي الإسلامي. فهناك حقيقة تاريخية لا يجوز تجاهلها وتتمثل في أن فهم الفلسفة الإسلامية في كثير من جوانبها لا يمكن أن يتحقق إلا بعد معرفة الفلسفة اليونانية القديمة، فقد كان التفاعل بينهما واضحا بشكل لا يحتاج إلى دليل أو برهان.

ولم يقتصر التأثر بالفلسفة اليونانية على الفكر الفلسفي الإسلامي، بل تعداه إلى علم الكلام، وفي هذا المجال قضايا عديدة يمكن بحثها. ونشير هنا إلى مثال واحد في علم الكلام: فطلابنا في الدراسات العليا في كليات أصول الدين كانوا يدرسون - وربما حتى الآن - كتاب العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني. ومن العبارات المشهورة في هذا الكتاب والتي كانت دراستها تستغرق أكثر من شهرين العبارة التالية: «حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية».

وهذه القضية بحذافيرها منقولة من الفلسفة اليونانية. وقد أثيرت لدى فلاسفة اليونان قبل ظهور الإسلام بألف عام عندما ظهر السوفسطائيون الذين أنكروا الحقائق وشككوا

(٩) راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٥٤ - دار المعارف ١٩٥٧.





الناس في معارفهم، وبخاصة ما أثر عن جورجياس من قوله في قضاياه الثلاث الشهيرة وهي: لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه وإذا فرضنا أن إنسانًا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس. وقد تصدى للسوفسطائيين أقطاب الفلسفة اليونانية بدءا بسقراط ومرورا بأفلاطون وانتهاء بأرسطو وأبطلوا مذاهبهم(١٠). كما تأثر علماء الكلام أيضا بالمنطق الأرسطي وتحمسوا له وفي مقدمتهم الغزالي الذي اعتبر المنطق مقدمة ضرورية لكل العلوم.

ومن جانب آخر كان التفاعل واضحا أيضا بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. ومن هنا يمكن القول أيضا بأن فهم الفلسفة الأوروبية الوسيطة فهما جيدا يتوقف على التعرف على الفلسفة الإسلامية. فمن الثابت أن أوروبا لم تتعرف على الفلسفة اليونانية القديمة أول مرة إلا عن طريق العرب. فقد ترجم الأوروبيون إلى اللاتينية في العصر الوسيط كل ما وصل إلى أيديهم من ثمار الفكر الفلسفي الإسلامي واليوناني المترجم إلى العربية بشروح وتعليقات فلاسفة المسلمين، وأبرزهم الفيلسوف ابن رشد. ولم يبدأ الأوروبيون النقل من اليونانية مباشرة إلا بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ في يد العثمانيين وهجرة العلماء اليونان إلى إيطاليا الذين حملوا معهم ما استطاعوا أن يحملوه

(١٠) (تاريخ الفلسفة اليونانية) ليوسف كرم، ص ٤٨ وما بعدها.



من تراث الفلسفة اليونانية المخطوط باليونانية(١١).

مجالات البحث في المقارنات الفلسفية

لعله قد اتضح مما عرضناه في الصفحات السابقة أن مجالات البحث في علم المقارنات الفلسفية المقترح مجالات واسعة ومتنوعة، وتتسع لكل عصور الفلسفة. ولكن المجال الثري للبحث في هذا الصدد، والذي لا يزال يمثل أرضا خصبة لم تستغل بعد، يتمثل في رأينا في علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية الحديثة. فقد راج القول بأن الفلسفة الأوروبية الحديثة جديدة كل الجدة، وأنها تكاد أن تكون قد نسجت على غير مثال سابق. ويضرب المثل في هذا الصدد بفلسفة ديكارت التي تعد الأساس المكين الذي انطلقت منه الفلسفة الحديثة. ومن النادر أن تجد في بعض البحوث

(١١) منذ بضع سنوات كنتُ مدعوًا لإلقاء محاضرة في مدينة زيوريخ بسويسرا. وقد رتب لي سفيرنا هناك في ذلك الوقت الفريق مجدي شعراوي لقاء مع رئيس الاتحاد السويسري (رئيس الجمهورية). وفي مكتبه المتواضع في مدينة بيرن دار بيننا حديث ممتع حول الفلسفة. وقد امتد الحديث إلى الحقيقة التاريخية المهمة التي أشرت إليها أعلاه وهي أن الأوروبيين قد تعرفوا على الفلسفة اليونانية أول مرة عن طريق الترجمة من العربية. ولكن رئيس الاتحاد السويسري قال إنه قرأ كتابا يشير فيه المؤلف إلى أن الترجمة من اليونانية قد بدأت قبل ذلك بفترة طويلة مما يعني أن الأوروبيين قد تعرفوا على الفلسفة اليونانية أول مرة عن طريق الترجمة من اليونانية. وأضاف رئيس الاتحاد السويسري بأنه سأل أحد الرهبان المهتمين بالبحوث الفلسفية عن رأيه في هذه القضية. وكانت إجابة الراهب متفقة مع ما ذكرته من أن الأوروبيين قد تعرفوا على الفلسفة اليونانية أول مرة عن طريق الترجمة من العربية إلى اللاتينية قبل أن تتاح لهم فرصة الترجمة المباشرة من اليونانية إلى اللاتينية.





الفلسفية الأوروبية الحديثة بعض الإشارات أو التلميحات بوجود تشابه بين بعض الأفكار في الفلسفة الحديثة وما يماثلها في الفلسفات السابقة، وبخاصة الفلسفة الإسلامية. وفي الغالب يميل الباحثون إلى ترجيح القول بأنها مجرد توارد خواطر، وليست ناتجة عن التأثر بفلسفات سابقة.

وفي الصفحات التالية نشير إلى بعض الأفكار التي عرفتها الفلسفة الإسلامية ولها نظير في الفلسفة الأوروبية الحديثة، وهي فلسفة لاحقة بطبيعة الحال. وأول ما يصادفنا في هذا الصدد المقارنة بين فلسفة كل من الغزالي وديكارت، والتي جعلت الباحث السويسري **Wolzogen** - الذي سبق أن أشرنا إليه - يجعلها نموذجا ممتازا لعلم مستقبلي يمكن أن يُطلق عليه علم المقارنات الفلسفية.

(أ) المقارنة بين الغزالي وديكارت:

وفيما يلي نورد بعض ردود الأفعال على هذه المقارنة بين الغزالي وديكارت. والفيصل المعتبر بطبيعة الحال هو البحث العلمي الموضوعي المحايد، وليس الهوى والغرض. وأول رد فعل على ما توصلت إليه المقارنة بين الغزالي وديكارت كان من جانب الأستاذ أنطون اشبيتالر **A. Spitaler** وهو أستاذ مستشرق بارز يهتم باللغات السامية وله سمعة طيبة في الأوساط الاستشراقية. فعندما أعددت رسالتي للدكتوراه بالألمانية في جامعة ميونيخ مقارنا فيها مقارنة تفصيلية بين منهج الشك لدى كل من الغزالي وديكارت وانتهيت في هذا



البحث إلى إثبات اتفاق الفيلسوفين اتفاقا يكاد أن يكون تاما في خطوات المنهج وكذلك في النتائج التي ترتبت على استخدام هذا المنهج - رأى أستاذي راينهارد لاوت **R. Lauth** - الذي لا يعرف العربية - ضرورة قيام أحد المستشرقين بمراجعة النصوص الواردة في الرسالة والتي ترجمتها من العربية إلى الألمانية. وقد وقع الاختيار على الأستاذ اشبيتالر لهذا الغرض.

وقد اعتمد هذا الأستاذ مشكورا ما قمت به من ترجمات دون أن يغير حرفا واحدا إلا أنه قال إنه على الرغم من وجود تشابه واضح بين أفكار ديكارت والغزالي فإننا لا يمكن أن نقول بأن ديكارت قد تأثر بالغزالي، وكل ما يمكن أن يُقال هو إن الأمر يدور حول توارد خواطر. وكان ردي عليه أن اهتمامي في البحث كان منصبا على المقارنة الفلسفية التي أظهرت التشابه الذي يكاد أن يكون تاما بين أفكار الفيلسوفين ولم أتعرض في بحثي من قريب أو بعيد إلى مسألة التأثير والتأثر، والصلة التاريخية بين كل من الغزالي وديكارت، فهذا موضوع آخر يحتاج إلى أدلة مادية لا أملكها.

ولكن هناك أستاذا آخر اسمه الأستاذ فاين **Wein** - الذي كان يدرس لديه في جامعة جيسن بألمانيا زميل لنا هو عبد الغفور الأسود - عندما قرأ البحث قال من تلقاء نفسه: إن هذا يعني أن الغزالي وليس ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة.

وهناك بعض الباحثين المسلمين قد قطع - دون دليل مادي - بتأثر ديكارت بالغزالي. ومن بينهم الأستاذ شريف في الهند





في كتابه بالإنجليزية عن الفكر الإسلامي[١٢]، وعثمان الكعاك في تونس. ولكننا نود أن نصرف النظر عن هذه الدعاوى التي تنقصها الأسانيد. ونشير فقط إلى أحدث ما توصل إليه الباحثون في هذا الصدد.

لقد ترجم الزميل عبد الصمد الشاذلي - الذي يعيش في ألمانيا منذ أكثر من خمسين عاما - كتاب المنقذ من الضلال للغزالي إلى الألمانية ونشره عام ١٩٨٨م في أشهر سلسلة فلسفية في ألمانيا وهي سلسلة المكتبة الفلسفية. وأشار في مقدمته للترجمة إلى أن هناك حقيقة ثابتة تتمثل في أن بعض المستشرقين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ من الضلال للغزالي، وهو الكتاب الذي عرض فيه الغزالي منهجه الفلسفي الذي يتفق مع منهج ديكارت.

ومن بين هؤلاء الأصدقاء المستشرق الشهير جاكوب جوليوس **Jakob Golius** (١٥٩٦ - ١٦٦٧)، كما كان لدى ليفينيوس فارنر **Levinius Warner** - وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه - مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال، وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥ - أي بعد خمسة عشر عاما فقط من وفاة ديكارت - آل إلى مكتبة جامعة ليدن بهولندا، ولا يزال هناك حتى اليوم في مكتبة جامعة ريبيك بليدن تحت رقم (١) **Or. 946** فضلًا عن ذلك لا يزال هناك حتى اليوم

(١٢) لقد قام الدكتور أحمد شلبي بترجمة هذا الكتاب إلى العربية.





في قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في باريس تحت رقم ١٣٣١ (fol. 25.24) مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال كان معروفا في فرنسا في العصر الذي عاش فيه ديكارت.

ومعروف أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي يتضمن أهم خطوات الشك المنهجي لدى الغزالي. وإن كان عثمان الكعاك التونسي والدكتور أبو ريدة يقطعان بأنه قد كانت هناك ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ من الضلال موجودة في عصر ديكارت. ولكن المكتبة الوطنية الفرنسية قد نفت في ردها بتاريخ ٢٩ / ٨ / ١٩٨٩ على استفسار الزميل عبد الصمد الشاذلي عن الترجمة اللاتينية - نفت وجود مثل هذه الترجمة لديها، ونفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت كما أشار إلى ذلك المؤرخ التونسي عثمان الكعاك(١٣).

ولا يزال الموضوع في حاجة إلى مزيد من البحث يتطلب من الباحث التنقل بين مكتبات باريس وهولندا والفاتيكان.

(ب) ابن سينا وديكارت:

ولا تقتصر صلة ديكارت بالفلسفة الإسلامية عند حدود

(١٣) يراجع أيضا: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة في بحثه حول «العلاقات بين الفكر الفلسفي الإسلامي، وبين الفكر الفلسفي الأوروبي في العصور الوسطى والحديثة» ص ٢٠ - وهو بحث أعده ليكون تحية إلى طه حسين في مؤتمر دولي في مدريد، مارس ١٩٩٠. وراجع أيضا كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ٢٥٣ وما بعدها.





الصلة المشار إليها بالغزالي، بل يمكن أن تمتد الصلة إلى غيره من الفلاسفة المسلمين. وأحدث بحث في هذا الصدد هو رسالة دكتوراه اشتركت في مناقشتها في جامعة الإسكندرية وعنوانها (النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت - دراسة مقارنة). وانتهى الباحث إلى القول بأن أوجه الشبه العديدة التي قادتنا إليها الدراسة المتعمقة لموضوع النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت دفعتنا إلى القول باحتمال وجود صلة بين الفيلسوفين أو بعبارة أخرى باحتمال تأثر ديكارت بابن سينا سواء كان ذلك بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر، والذي يزيد ذلك الاحتمال قوة سببان:

السبب الأول: ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات ابن سينا منذ القرن الثاني عشر حتى القرن السادس عشر الميلادي (...).

والسبب الثاني: أثر ابن سينا في الفكر اللاتيني المسيحي[١٤].

ولكن الأمر كما نرى يدور في دائرة الاحتمال، ولا يزال الأمر يحتاج إلى بحوث تتوفر على استكمال دراسة الجانب التاريخي بناء على أدلة قوية.

(١٤) راجع ص ٢٠٠، ٢٠٥ من الرسالة المشار إليها من إعداد قناوي محمد قناوي أحمد.





(ج) الغزالي وديفيد هيوم:

وإذا كان الأمر يبدو محل نزاع حول مدى تأثر ديكارت بأفكار الغزالي أو عدم تأثره فيما يتعلق بالشك المنهجي فإن هناك قضية أخرى من القضايا التي عرضها الغزالي بالتفصيل في كتابه (تهافت الفلاسفة) وهي مشكلة السببية لا يشك أحد في أنها نقلت إلى اللاتينية في العصر الوسيط في أوروبا مع بقية قضايا الكتاب المذكور وردود ابن رشد عليها في كتابه (تهافت التهافت).

وينفي الغزالي أن يكون هناك تلازم ضروري بين السبب والمسبب في الأمور المشاهدة، ويرجع الغزالي اعتقادنا بضرورة وجود هذا التلازم إلى العادة فقط. وفي ذلك يقول الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١): «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار (...) فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار... فأما النار وهي جماد فلا فعل لها».





وينسب الغزالي الاحتراق إلى الله تعالى إما بوساطة الملائكة أو بغير وساطة(١٥).

ويتكرر هذا النقد ذاته لعلاقة السببية على لسان ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) الذي يرى «أن العلية شيء كثر بعده تكرار شيء آخر، حتى إن حضور الأول يجعلنا دائما نفكر في الثاني» فعلاقة العلية مجرد عادة فكرية، وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق(١٦).

ومبدأ العلية أو السببية في رأيه «ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية وتعاقب ظاهري، وذلك أنا شاهدنا غير مرة بعض الظواهر يتبع بعضا فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع .. وإذن ليس ثمت علية ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها أو مبدأ سببية - كما نسميه - وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على إثر توالي الحوادث وتعاقبها فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى»(١٧).

ومن ذلك يتضح أن نقد هيوم لعلاقة السببية لا يختلف عن نقد الغزالي لها، والفرق الوحيد بينهما أن الغزالي بعد أن نفى الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات رد التأثير إلى الله

(١٥) تهافت الفلاسفة للغزالي. تحقيق د. سليمان دنيا، ص ٢٣٧ وما بعدها. دار المعارف ١٩٥٨.
(١٦) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، ص ١٦٨ (دار المعارف ١٩٥٧).
(١٧) تهافت الفلاسفة (مرجع سابق)، هامش ص ٢٣٩.





الذي هو مسبب الأسباب جميعا . أما هيوم فإنه ينفي السببية ويقول بالعادة ويقف عند هذا الحد ولا يجعل الله علة الأشياء .

وقد قال إرنست رينان في القرن الماضي في كتابه عن ابن رشد والرشدية[١٨] : «إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالي» .

إن عدم اطلاع هيوم على أفكار الغزالي التي كانت منشورة في أوروبا باللاتينية أمر بعيد الاحتمال . ولكن هذا ليس فقط هو الأمر الذي نريد أن نؤكد عليه هنا . فما نريد أن نشير إليه في هذا الصدد هو تعليق اثنين من المفكرين المسلمين على وجهة نظر كل من الغزالي وهيوم .

لقد قال الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - رحمه الله - في كتابه (في عالم الفلسفة) :

«إن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هيوم فآثر الابتعاد عن القول بالسببية وبالأسباب كأنها قوى مؤثره في المسببات"[١٩] .

وفي المقابل يقول المرحوم الأستاذ عباس العقاد : «فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليس هي علتها ، وهو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها»[٢٠] .

(١٨) ص ١١٢ من الترجمة العربية .
(١٩) راجع ص ١٤٥ من الكتاب المذكور .
(٢٠) راجع : ابن رشد للعقاد ص ٧٧ .





وإذا كان الأمر كذلك وهو أن العلم الحديث يتفق مع النقد الذي وجهه كل من الغزالي وهيوم لمبدأ السببية فإننا لا نفهم ما يقوله الدكتور الأهواني نفسه حين يقول: «لقد اصطفت الحضارة الأوروبية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم فنهضت نهضتها العلمية التي نشهد ثمرتها في العصر الحاضر، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علميا مما هو واقع أمام بصرنا»[٢١].

ومعروف أن ابن رشد رفض وجهة نظر الغزالي في السببية رفضا قاطعا واتهمه بالسفسطة.

وأعتقد أن التناقض واضح بين ما قاله الدكتور الأهواني تعليقا على وجهة نظر هيوم وكلامه هنا عن الغزالي. فالفكرة ذاتها باعتراف رينان نجدها عند الغزالي وهيوم، فلماذا إذن نعمد إلى قلب الحقائق ونعد الفكرة إذا كانت في رأس فيلسوف مسلم دليلا على التخلف وإذا كانت في رأس فيلسوف أوروبي نعدها دليلا على التقدمية؟

تلك هي عقدتنا في عالمنا العربي الإسلامي: عقدة مركب النقص.

ولكننا بترسيخها في الأذهان لن نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. كما لن نستطيع أن نقضي على عقدة التفوق في نفس المواطن الغربي. وسنظل في نظره أقواما متخلفين عاجزين لا نحظى لا بالاحترام ولا بالتقدير.

---

(٢١) في عالم الفلسفة للدكتور الأهواني ص ١١٧.



ومن جانب آخر فإن جعل الغزالي مسئولا عن تأخر المسلمين منذ القرن الثاني عشر الميلادي يعد تبسيطا غير مقبول علميا لمشكلة حضارية معقدة، وتجاهلا للعوامل العديدة التي أدت إلى انهيار الصرح الفلسفي، إذ لا يعقل أن مفكرا واحدا يتحمل مسئولية انهيار الحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني عشر الميلادي. هذا إذا كان هذا الانهيار الفلسفي بعد الغزالي قد وقع بالفعل.

فهناك بعض المستشرقين مثل ماكس هورتن وديبور يرفضون هذا الادعاء، ويقول ديبور في ذلك: «كثيرا ما يقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرما لم تقم لها بعده قائمة. ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ولا على فهم لحقائق الأمور. فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد عصر الغزالي مئات بل ألوفا»(٢٢).

(د) إسبينوزا والفلسفة الإسلامية:

وهناك صلة وثيقة بين إسبينوزا والفكر الإسلامي، وهذه الصلة لم تكن فقط عن طريق الترجمات اللاتينية للفلسفة الإسلامية، ولكنها بالإضافة إلى ذلك، بل وقبل ذلك كانت عن طريق التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي وبخاصة في الأندلس عن طريق موسى بن ميمون وغيره من المفكرين اليهود، فالمعروف أن إسبينوزا بوصفه يهوديا قد درس

(٢٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور، ترجمة د. أبو ريدة ص ٢٣١.





التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي في الأندلس قبل أن يتعلم اللاتينية.

وعندما ترجم الدكتور حسن حنفي كتاب إسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» أشار إلى أن مواقف إسبينوزا ومناهجه في التفسير ونظرياته عن ثنائية الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة لها ما يشابهها في التراث الإسلامي عند الفلاسفة وخاصة عند ابن رشد(٢٣)، ولكن الدكتور حسن حنفي أراد أن يبعد عن نفسه شبهة الوقوع في منهج التأثير والتأثر بإرجاع إنجازات إسبينوزا إلى التراث الإسلامي مكتفيا بإثبات المشكلات المشتركة والحلول المتشابهة التي قدمها إسبينوزا والفلاسفة المسلمون.

وإذا كنا نعتقد -كما يرى أبو بكر الرازي أيضا- أنه لا يوجد فيلسوف يبدأ من نقطة الصفر وأن البناء الفلسفي بناء تشترك فيه الأجيال ويضيف إليه كل جيل شيئا جديدا يمهد به السبيل لمن يجيء بعده(٢٤)، فإننا نعتقد أن صلة إسبينوزا بالفكر الإسلامي جديرة بالبحث، ليس فقط على مستوى بيان المشكلات والحلول المتشابهة، بل بناء على منهج التأثير والتأثر، لا من أجل أن نتغنى بأننا أصحاب فضل، ولكن لبيان مدى استمرارية الفكر الفلسفي وتواصله مخترقا الحواجز الجغرافية والحضارية بوصفه فكرا إنسانيا يشكل بناء متكاملا.

---

(٢٣) ص ٧ من الكتاب المذكور.

(٢٤) راجع: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي للدكتور فرانتز روزنتال ص ١٨٥ دار الثقاف بيروت ١٩٨٠.





وغير خافٍ أن نظرية وحدة الوجود التي تنسب لابن عربي لها ما يماثلها في فلسفة إسبينوزا، وجبرية إسبينوزا لها ما يماثلها أيضا في الفكر الإسلامي، فالموضوع جدير بالبحث، ولو كان الغربيون في موقعنا لكانوا قد وفوا هذا الجانب ما يستحقه من دراسات وبحوث، وقد فعلوا كثيرا من ذلك في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية بناءً على منهج التأثير والتأثر وبالغوا في ذلك أشد المبالغة لدرجة أدت بالأستاذ رينان إلى أن يقول: إن الفلسفة الإسلامية ليست شيئا آخر غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية.

وقبل أن نترك إسبينوزا نود في هذا الصدد أن نسجل ملاحظة تتعلق بنظرية الحقيقة المزدوجة التي تظهر في فلسفة إسبيوزا والتي كثيرا ما يقال إن لها نظيرا لدى ابن رشد الذي يُشاع أنه -كما تقول بعض المعاجم الفلسفية الغربية الحديثة- قد ذهب إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلا من الناحية الدينية، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه؛ ولذلك دعا ابن رشد -حرصا منه على العقيدة الدينية- إلى الفصل بين الدين والفلسفة، وهذا التعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية أدى إلى اتهام ابن رشد في أوروبا في العصور الوسطى بالزندقة واعتباره رمزا للإلحاد، ولا يزال يتردد صدى هذه النظرية منسوبة إلى ابن رشد حتى الآن.

والحق أن ابن رشد -كما سبق أن أشرنا في مناسبة أخرى- بريء تماما من هذه النظرية وأن الرشدية اللاتينية هي التي



نسبت إليه هذه النظرية، وقد انتهى هنري كوربان إلى هذه النتيجة أيضًا حين قال: «لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسة»(٢٥).

وهكذا يتضح لنا أن هناك أفكارًا فلسفية إسلامية قد تم تأويلها في الغرب أو تحويرها على غير ما أراد بها أصحابها وذلك لمعارضة الكنيسة الكاثوليكية بها بطريق غير مباشر.

(هـ) الغزالي والفلسفة النقدية:

وهناك مجال ثري للبحث في مدى صلة الفلسفة النقدية للغزالي بالفلسفة النقدية للفيلسوف الألماني العملاق كانْت، وفي بداية العشرينيات من القرن الماضي ألف أحد الباحثين النمساويين وهو أوبرمان **Obermann** كتابًا كبيرًا عن الغزالي بعنوان (الذاتية الدينية والفلسفية للغزالي) اعتبر فيه الغزالي الفيلسوف النقدي في الفلسفة العربية أو بمعنى آخر اعتبره (كانْت) الفلسفة العربية(٢٦).

---

(٢٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٣٦٢ بيروت ١٩٦٦.

(٢٦) **J. Obermann; Der philosophische und religioese Subjektivismas Ghazalis. Wien Leipzig 1921**

ص ٤١ من الكتاب المذكور المنشور بالألمانية في فيينا وليبتزج عام ١٩٢١م.

ـ ونود أن نشير هنا إلى أن النطق الصحيح في الألمانية لاسم الفيلسوف (كانْت) هو: كانْت **Kant** بالتاء، ولكن الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة من العرب ينطقون ويكتبون الاسم هكذا: كانْط، وهو خطأ شائع، وهذه على كل حال مسألة ثانوية.





ومن المعروف أن (كانْت) عندما قرأ نقد هيوم للسببية -الذي هو نفسه نقد الغزالي لها- قال: لقد أيقظني هيوم من سُبات الاعتقادات(٢٧)، وثورة الغزالي على الميتافيزيقا اليونانية المتمثلة في فلسفة كل من الفارابي وابن سينا، شبيهة بثورة كانْت على ميتافيزيقا الفلاسفة السابقين عليه.

ونود أن نشير هنا إلى أننا لا نبحث بالضرورة عن مؤثرات (غزالي)على (كانْت) بطريق مباشر أو غير مباشر، إنما نشير فقط إلى بعض وجوه الشبه التي قد تساعد الباحثين على التنقيب عن جذور الفلسفة النقدية لكل من الغزالي وكانْت على السواء، فعلم المقارنات الفلسفية المأمول لا يجوز أن يتركز الاهتمام فيه على البحث عن المؤثرات القريبة أو البعيدة على هذا الفيلسوف أو ذاك، فهذا -في نظرنا- أحد الجوانب فقط، وفي حالة ما إذا كانت هناك مؤشرات توحي بذلك، وقد بدأنا هنا الحديث بالباحث النمساوي أوبرمان حتى لا يفهم البعض أن هدفنا هو البحث عن المؤثرات الفلسفية لدى هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة الغرب أو الشرق، فعلم المقارنات الفلسفية ليس علما شرقيًا أو غربيًا، ولا ينبغي أن يكون كذلك، وإنما هو علم فلسفي في المقام الأول مفتوح أمام الباحثين من كل المذاهب والجنسيات، وليس هناك حرج أو مانع من أن يأتي باحث مسلم أو غير مسلم فيكتشف لدى بعض الفلاسفة المسلمين مؤثرات شرقية أو غربية، فالبحث عن الحقيقة هو الهدف ولا شيء غير ذلك.

---

(٢٧) Kant; Prolegomeoa. P. 6. Hamburg 1965



ويُعد الغزالي -في حقيقة الأمر بكتابه (تهافت الفلاسفة) أول فيلسوف عربي يقوم بحملة نقدية منهجية ضد ميتافيزيقا الفلاسفة السابقين عليه وبخاصة الفارابي وابن سينا، وحملة الغزالي النقدية هذه لم يكن هدفها هدم الفلسفة كما يتوهم البعض فقد أطلق على كتابه اسم (تهافت الفلاسفة) الذي يناقش فيه آراء الفارابي وابن سينا في عشرين قضية أهمها ثلاث قضايا ميتافيزيقية، وهي القول بقدم العالم، وبعلم الله بالكليات لا بالجزئيات، وبأن البعث سيكون بالروح فقط، ونقده منصب على إبطال براهين الفلاسفة التي أرادوا من خلالها إثبات صحة ما ذهبوا إليه، ولكن الغزالي إذ يبطل آراء الفلاسفة في هذا الصدد فإنه يبين أن هذه مسائل غيبية لا يستطيع العقل وحده إداركها، وهو في حاجة إلى الوحي لإثبات ذلك.

والفيلسوف (كانْت) يعترف في بداية كتابه (نقد العقل الخالص) بأن هناك مسائل يشتغل العقل بها ولكن لا يستطيع أن يجيب عنها لأنها فوق قدرات العقل، وفي ذلك يقول:

«إن للعقل الإنسانى قدرا خاصا في ضرب من ضروب معارفه من حيث إنه مثقل بمسائل لا يستطيع أن يتفاداها لأنها معطاة له في طبيعة العقل ذاته، ولكنه أيضا لا يستطيع أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرات العقل الإنسانى»(٢٨).

وقد خاض الفيلسوف (كانْت) أيضا حملة نقدية منهجية

---

(٢٨) Kant : Kritik der reinen Vernunft،p. 5، 1962.



في كتابه (نقد العقل الخالص)، وبين أن الجهود التي بذلت من جانب الفلاسفة لمعرفة قضايا النفس الإنسانية والعالم والله لم تكن إلا أوهاما قائمة على تصورات لموضوعاتها تقع خارج نطاق التجربة الممكنة، ومن هنا انتهت هذه العلوم إلى نتائج يعتبرها أغاليط ومتناقضات(٢٩).

والنتيجة التي انتهى إليها (كانْت) إزاء المعارف الميتافيزيقية التي هي معارف عقلية مجردة قد أثارت ضده عاصفة من السخط والنفور من فكره لدى أصحاب الميتافيزيقا التقليدية ولدى رجال اللاهوت أيضا نظرا لأن هذه القضايا الميتافيزيقية التي رفضها باسم العقل النظري هي ذاتها قضايا الدين.

ولكن (كانْت) بذلك لم يكن يريد أن يهدم لمجرد الهدم، ولم يكن أيضا معاديا للدين، وإنما كان يهدف إلى استبعاد الميتافيزيقا القطعية وكل ميتافيزيقا من هذا القبيل تمهيدًا لإقامة ميتافيزيقا جديدة تكون خالية من المآخذ التي أخذها على الميتافيزيقا التقليدية.

ومن ناحية أخرى فإن الأمر هنا لا يدور حول وجود أو عدم وجود الميتافيزيقا، فهي أمر واقعي بوصفها استعدادًا طبيعيًا للعقل، لا ينتظر من العقل العدول عنه تماما، ولكن العقل النظري لم يستطع أن يتوصل إلى حل لإثبات القضايا التي شغل نفسه بها وبخاصة الحرية وخلود الروح ووجود الله.

---

(٢٩) المرجع السابق ص ١١٨ وما بعدها: أيضا: رواد المثالية في الفلسفة الغربية: د. عثمان أمين ص ٩٤ وما بعدها دار المعارف ١٩٦٧.





ولكن ما رفضه (كانْت) باسم العقل النظري عاد فسلّم به باسم العقل العملي، وقَبِل هذه القضايا على أنها من مسلمات العقل العملي، فإذا كانت هذه المسلمات تفتقد البرهنة العقلية فهناك ما يؤيدها عن طريق الأخلاق، فالقانون الأخلاقي يتطلب العدالة، أي السعادة التي تتناسب مع الالتزام بالفضيلة، والعناية الإلهية وحدها هي التي تستطيع أن تضمن تحقيق هذه العدالة، ومادامت العدالة غير متحققة في هذه الحياة فيلزم أن يكون هناك إله وخلود للروح ويلزم أن تكون هناك حرية ما دامت الفضيلة لن تتحقق بدون ذلك كله، وبذلك أنقذ (كانْت) قضايا الدين بوصفها موضوعا للاعتقاد، وفي ذلك يقول: «لقد اضطررت إذن أن أرفع المعرفة كي أحصل على مكان للإيمان»(٣٠).

وهكذا انتهى الفيلسوف (كانْت) إلى موقف مشابه لموقف الغزالي من الميتافيزيقا التقليدية، فالغزالي وجد أن الوحي هو المنقذ من إخفاق الميتافيزيقا، والفيلسوف (كانْت) وجد أن المنقذ من هذا الإخفاق هو الأخلاق التي تنتهي إلى إثبات وجود الله كما أشرنا وبذلك أنقذ (كانْت) الإيمان في مقابل المعارف النظرية، وعبارته المشار إليها أبلغ دليل على ذلك.

ونترك للقارئ أن يتبين مدى تقارب الحل الذي توصل إليه كل من الفيلسوفين، وإن اختلفت لديهما الوسيلة الموصلة إلى هذا الحل في بعض التفاصيل التي انفرد بها (كانْت).

---

(٣٠) Kritik der reinen Vernunft. P. 28.



وفي عام ١٩٧٨م قدّم باحث أفغاني رسالة للدكتوراة إلى كلية أصول الدين بالقاهرة بعنوان (الميتافيزيقا بين الغزالي وكانْت دراسة مقارنة).

وقد أبرز الباحث الأفغاني في رسالته المذكورة الكثير من أوجه الشبه بين الفيلسوفين، ولا نريد أن نخوض هنا في التفاصيل، ولكننا نود أن نشير فقط إلى أن مجال البحث في هذا الموضوع لا يزال فيه متسع لباحثين آخرين، وبخاصة أن الباحث الأفغاني لم يعتمد على مراجع أجنبية وإن كان قد ذكر في مراجعه ترجمة إنجليزية لنقد العقل الخالص ونقد العقل العملي، واعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات (كانْت)، وأهمها -وهو كتاب (نقد العقل الخالص)- ترجمته العربية رديئة وفي حاجة إلى الكثير من المراجعات، ولعلها قد زادت (كانْت) غموضا على غموض.

(و) إخوان الصفا وأفكار ابن خلدون:

ويمكن الإشارة أيضا في مجال صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية أن نشير إلى إخوان الصفا تلك الجماعة التي تكونت في البصرة في القرن العاشر الميلادي وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية كانوا روادا لفلاسفة عصر التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر وما أخرجوه للناس من موسوعات، كما أن أفكار ابن خلدون في فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية قد أثمرت ثمارها في أوروبا وأحسن القوم هناك استخدامها في حين أننا



كنا قد تجاهلناها تماما وبدأنا عن طريق أوروبا نلتفت إليها مرة أخرى.

(ز) ليبنتز والفلسفة الإسلامية:

ويمكن أيضا عقد مقارنات ثرية بين مذهب الذرات الروحية لدى الفيلسوف ليبنتز ومذهب الجوهر الفرد لدى الفلاسفة المسلمين ومتكلميهم وبخاصة من أرجع العلية الوحيدة في الربط بين الجواهر إلى الله -تعالى-، ومعروف أن ليبنتز ينفي أن يكون هناك تفاعل أو تأثير متبادل بين الذرات ويرجع الأمر إلى التناسق الأزلي الذي قدره الله في الأزل للربط بين الذرات.

وليس هذا هو المجال الوحيد للمقارنات بين ليبنتز والفلسفة الإسلامية، فقد أشار المرحوم الدكتور محمود قاسم إلى مجال آخر في بحث له بعنوان (الخيال لدى ليبنتز ومحيي الدين بن عربي).

وقد أشار العقاد في كتابه عن ابن رشد[٣١] إلى أن مذهب ليبنتز في الممكنات المجتمعة ليس بعيدًا عن مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة فخلاصة مذهب ليبنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل، ولكن تغيير الممكنات التي يتمم بعضها بعضا ويتعلق بعضها بغرض البعض الآخر هو المستحيل؛ ولهذا كان يقول عن هذا العالم إنه أحسن العوالم الممكنة.

(٣١) ص ٥٢ من الكتاب المذكور.



وهذا بعينه هو كلام ابن رشـد حيث رد على القائلين بجواز تغييـر الممكنات وأن هذا العالم كلـه جائز أو غير واجب فهو قابـل للتغير، فقد كان جواب ابن رشـد على هـذا القول هو أن المخلوقـات التـي خلقهـا الله على صـورة من الصـور لحكمة يريدهـا لا يمكن أن تتغيـر وإلا كان خلقها علـى تلك الصورة عبثا، والعبث مستحيل في حق الله.

ولا شك أن ليبنتز وهو الفيلسوف الواسع الاطلاع قد تعرّف بشـكل أو بآخـر على التراث الفلسـفي الإسـلامي الذي ترجم إلـى اللاتينية منذ القرن الثاني عشـر الميـلادي وما بعده، وقد كانـت وجهة نظـر ليبنتز هي محاولـة التوفيق بيـن المذاهب والاتجاهات الفلسفية المختلفة والخروج بنسق جديد، ويقول هو في ذلك: «لقد تكشَّـف لي نسـق جديد، ومنذئذ تكشـف لي الأشـياء عن جوانب جديدة في داخلها، وهذا النسـق يربط أفلاطون بديمقريط، وأرسطو بديكارت والمدرسيين بالفلاسفة المحدثيـن، واللاهوت والأخلاق بالعقل، ويأخذ من كل شـيء أجمل ما فيه، ويطوره تطويرا لم يصل إليه أحد من قبل»[٣٢].

والأمـر المؤسـف فـي هذا النسـق الجديـد الذي تكشّـف للفيلسوف الموسوعي ليبنتز أنه أغلقه على الفلسفة الأوروبية وحدهـا فـي عصورهـا المختلفـة وتياراتهـا المتعـددة، وهذا

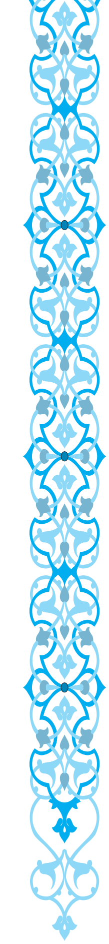
(٣٢) راجع كتابنا: دراسـات في الفلسـفة الحديثة ص ١٢٤ دار الفكر العربي ١٩٩٣م.





يُعد ارتدادا إلى النزعة العنصرية التي كنا نعتقد أن الفلسفة الأوروبية الحديثة كفيلة بالقضاء عليها تماما.

ولعل علم المقارنات الفلسفية يكون أرحب صدرا وأوسع أفقا ويعمل على فتح أبواب الفلسفة على مصراعيها لاحتضان كل الفلسفات والتيارات الفكرية في كل مكان في العالم والربط بينها للخروج بنسق جديد يضع الإنسان أينما كان وأنى كان في بؤرة الاهتمام دون أي تمييز عنصري أو غير عنصري، ويأخذ من كل شيء أجمل ما فيه، «ويطوره تطويرا لم يصل إليه أحد من قبل» بتعبير ليبنتز نفسه.



خاتمة

١ـ لقد كانت المنطلقات أو النماذج التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة تمثل مجرد دليل إرشادي مبدئي مقترح للتعرف على بعض الموضوعات التي يمكن أن تشكِّل قاعدة مبدئية للمقارنات الفلسفية بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية الحديثة، وهذا الدليل الإرشادي المقترح قابل للأخذ والرد والنقاش من أجل التوصل إلى صيغة متفق عليها للبدء في العمل التنفيذي.

وفي هذا الصدد فإن من المفيد أن يقوم الباحثون المهتمون بقضية المقارنات الفلسفية بعملية مسح شامل لنقاط الالتقاء أو الافتراق بين الفلسفتيْن الإسلامية والحديثة، وفضلا عن



ذلك القيام بإجراء بعض البحوث التي يمكن أن تُشكّل لبنات للبناء الفلسفي المطلوب.

وأعتقد أن إعداد خارطة بالموضوعات وقائمة بالألويات ستكون مفيدة للباحثين، وبخاصة الذين يريدون القيام بإعداد بحوث علمية للحصول على درجات جامعية، ومن ناحية أخرى فإنه يمكن بعد ارتياد الطريق وإعداد عدد من البحوث المهمة في هذا الصدد أن يكون ذلك عاملا مشجعا للسير في خطوات أكثر تقدما في هذا المجال، وذلك بعقد ندوة فلسفية مشتركة بين المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، يعقبها عقد ندوة بين عدد من المشتغلين بالفلسفة في أوروبا والعالم العربي؛ لتبادل الأفكار والمعلومات والبحث عن أفضل السبل للتعاون في تطوير الفكر الفلسفي ومناقشة فكرة تأسيس علم فلسفي جديد للمقارنات الفلسفية يكون من شأنه أن يُزيد من التفاهم والتقارب بين الثقافات والتواصل بين الحضارات في عالمنا المعاصر، ومن جانب آخر يمكن أن يؤدي ذلك إلى التجديد والتطوير المستمر في الفكر الفلسفي في مناطق العالم المختلفة والتواصل إلى نسق فلسفي جديد «يأخذ من كل شيء أجمل ما فيه، ويطوره تطويرا لم يصل إليه من قبل» كما كان يأمل الفيلسوف ليبنتز، ولكن مع توسيع الدائرة لتشمل الفكر الفلسفي في كل مكان في العالم الذي هو عالمنا جميعا.

٢ـ وقبل أن نختم حديثنا هنا نود أن نشير إلى أن هناك خيطًا رفيعًا بين الحضارات قد لا يراه المرء أو يمر عليه مر الكرام،





ولكـن عنـد التدقيق في الأمر يتضح أنـه يعبر بما لا يدع مجالا للشك عن رمزية التواصل الحضاري بين الشعوب والحضارات على مدى التاريخ.

وتعبيـرا عن رمزيـة هذا التواصل الحضاري نجد أن شـهادة الدكتوراه التـي حصل عليها الفيلسـوف الكبير (كانْت) عام ١٧٥٥م تحمل لنا مفاجأة لا تخطر على البال ولكنها قد تكون رمزا للتعبير عن هذا التواصل المشـار إليه، إذ يلاحظ المرء في أعلى الشهادة صيغة البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) باللغة العربية وبوضوح تام.

وقـد تضاربـت الآراء فـي تفسـير ذلـك، ولعـل أقربها إلى التصديـق في رأيي هو أن عميد الكلية حينذاك كان مستشـرقا يجيـد العربية، وقد أراد أن يزين الشـهادة بكتابة البسـملة في أعلاها بخط يـده باللغة العربية، ولكن الذي يعنيني في المقام الأول هو المعنى الذي يمكن اسـتخلاصه من ذلك وهو: رمزية التواصل الحضاري.

وإذا كنـت أشـير إلى ذلك فإننـي لا أنطلق من فـراغ، فمن المعروف أن الفيلسوف كانْت كان معاصرًا لأعظم أدباء ألمانيا وهـو (جوتـه ١٧٤٩- ١٨٣٢م)، وهذا الأديـب العظيم كان على صلة وثيقة بالثقافة العربية الإسلامية، وإن إلقاء نظرة على ديوانه المعروف بالديوان الشرقي الغربي تؤكد لنا بوضوح تام التقاء الشـرق بالغرب في أدب جوته، وقـد قرأ القرآن وتأثر به وأعجب بالشـاعر الفارسي المسـلم حافظ الشيرازي كما كان



مُعجبا بالشعر العربي القديم، فقد قرأ المعلقات في ترجمة إنجليزية وأُعجب بها إعجابا عظيما، ومن أقواله التي تأثر فيها بالإسلام وهي كثيرة نكتفي منها هنا بقوله: «لله المشرق ولله المغرب، وفي راحتيه الشمال والجنوب جميعا» وكذلك قوله: «من حماقة الإنسان في دنياه أن يتعصب كل منا لما يراه، وإذا كان الإسلام معناه التسليم لله فإننا جميعا نحيا ونموت مسلمين»(٣٣).

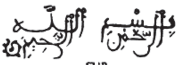
وخلاصة القول إننا نريد أن نؤكد هنا أن الثقافة الإسلامية في ذلك الوقت الذي عاش فيه كل من كانْت وجوته لم تكن غريبة عن المحيط الثقافي في أوروبا بصفة عامة وفي ألمانيا بصفة خاصة، وهذا يدل على أن التواصل الحضاري كان قائمًا بين الشرق والغرب ومشجعا على تعرف كل جانب على ثقافة الآخر، والهدف النهائي من (علم المقارنات الفلسفية) المأمول ينبغي أن يكون هو الوصول إلى مرحلة التواصل الحضاري والتبادل الثقافي والثراء الإنساني بكل ما يعنيه هذا التعبير من معنى.

---

(٣٣) انظر كتابنا (الإسلام في مرآة الفكر الغربي) ص ١٣٦ ١٤٣، دار الفكر العربي ١٩٩٤م.



وفيما يلى شهادة الدكتوراه التي حصل عليها الفيلسوف كانت:



SUB

AUSPICATISSIMO REGIMINE

AUGUSTISSIMI ET POTENTISSIMI PRINCIPIS AC DOMINI,

DOMINI

FRIDERICI,

REGIS PRUSSIÆ,

MARCHIONIS BRANDENBURGICI, S.R.I. ARCHI-CAMERARII ET PRINCIPIS ELECTORIS, SUPREMI SILESIÆ DUCIS,

ETC. ETC. ETC.

REGIS AC DOMINI NOSTRI CLEMENTISSIMI,

RECTORE MAGNIFICO

VIRO ILLUSTRI, JURIS-CONSULTISSIMO ET EXCELLENTISSIMO,

COELESTINO KOWALEWSKI,

ACADEMIÆ CANCELLARIO ET DIRECTORE, I. U. D. ET PROFESSORE PRIMARIO, CONSISTORII REGII VICE-PRÆSIDE ET OFFICIALI,

FACULTAS PHILOSOPHICA

VIRO JUVENI NOBILISSIMO ET CLARISSIMO,

EMANUELI KANT, REG. PRUSS.

PHILOSOPHIÆ CANDIDATO DIGNISSIMO,

POST EGREGIA IN SPECIMINE EXHIBITO, ET EXAMINE RIGOROSO, EDITA DOCUMENTA,

DOCTORIS PHILOSOPHIÆ SEU MAGISTRI GRADUM ET INSIGNIA

PROXIMA JOVIS, DIE XII. JUNII, NATALI BRABEUTÆ SEPTUAGESIMA,

RITE ET SOLENNITER CONFERET:

AD QUAM PANEGYRIN

ILLUSTRISSIMOS REGNI PROCERES, SAGO ET TOGA INCLYTOS,

MAGNIFICUM ACAD. RECTOREM, ILLUSTREM CANCELLAR. ET DIRECTOREM,

PATRES ACADEMIÆ CONSCRIPTOS, OMNIUM FACULTATUM PROFESSORES,

DOCTORES ET MAGISTROS

OMNES BONARUM LITERARUM FAUTORES, NEC NON GENEROSAM

ET NOBILISSIMAM IUVENTUTEM ACADEMICAM,

EA, QUA PAR EST, VENERATIONE, OBSERVANTIA ET HUMANITATE

INVITAT

JOHANNES BERNHARDUS Hahn,

PHIL. ET S. THEOL. D. LINGVAR. ORIENTAL. PROF. ORD. SENAT. ACAD. ET FACULT. PHIL. SENIOR, STIPENDIOR. CURAT. SYNAG. JUD. INSPECT. FAC. PHIL. h. t. DUODECIMUM DECANUS,

ET AD HUNC ACTUM CONSTITUTUS BRABEUTA

P. P. REGIOMONTI. ANNO MDCCLV DOM. II. P. TRIN.



TYPIS SACR. REG. MAJESTATIS ET UNIV. TYPOGR. JOH. HENR. HARTUNGII.





تعليق
للأستاذ الدكتور مراد وهبة
على (علم المقارنات الفلسفية)

عرض البحث على الأستاذ الدكتور مراد وهبة، ونحن نشترك معا في عضوية مجلس إدارة مركز الدراسات الفلسفية بجامعة القاهرة، وأنا أحترم الدكتور مراد وهبة وأقرأ له، وإن كنت أختلف معه في بعض آرائه، وقد صارحته بذلك منذ أول لقاء بيننا، ولم يغضب لذلك، بل على العكس كان ودودا، فالخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية.

وبعد أن قرأ الدكتور مراد وهبة البحث المشار إليه كتب مقالا في صحيفة الأهرام بتاريخ ٢١ / ٦ / ٢٠١٦م بعنوان: (مشروع جديد للسلام) في سلسلة مقالاته حول رؤيته للقرن الحادي والعشرين، وفيما نص هذا المقال:

مشروع جديد للسلام
د. مراد وهبة

إن القول بأن ثمة مشروعا جديدا للسلام يعني أنه كان ثمة مشروع قديم للسلام فما الحكاية؟ هي على النحو الآتي:

في القرن الثامن عشر صدر كتاب للفيلسوف الألماني العظيم كانْت عنوانه (مشروع للسلام الدائم) (١٧٩٥م)،






واللافت للانتباه أن كانْت يفتتح كتابه على النحو الاتي : لا حاجة بنا إلى أن نتساءل عما قصد إليه صاحب فندق هولندي حين كتب هذه العبارة الساخرة (السلام الدائم) على لوحة وبجوارها رسم لمقبرة، ترى هل أراد بتلك العبارة الساخرة اللاذعة أن يوجه لوما إلى الناس بوجه عام أم أنه كان يخص رؤساء الدول المتعطشين إلى الحروب دائما، أم أنه كان يقصره على الفلاسفة الذين يستمرئون حلم السلام؟

والسؤال إذن : لماذا يفتتح كانْت مشروعه للسلام بهذا الرسم الساخر بأن السلام قد مات؟ أظن أن جوابه وارد في الطبعة الثانية تحت عنوان (مادة سرية للسلام) ويقصد بها كانْت المادة التي يضعها الفيلسوف شرطا للسلام دون أن يعلن عن نفسه وتتبناها بديلا عنه السلطة التشريعية، وهذا الشرط ينص على «أن حكمة الفلاسفة الخاصة بالشروط التي يجب توافرها لكي يكون السلام ممكنا يجب أن تكون موضع المشورة من قبل الدول التي تكون مسلحة لإشعال الحروب» الحرب إذن ممكن اشتعالها ما لم يتدخل الفلاسفة.

والآن والدول كلها بلا استثناء في حالة حرب ضد مليشيات أصوليات مسلحة تزعم كل واحدة منها أنها مالكة حقيقة مطلقة تريد فرضها على سكان كوكب الأرض فإنه يمكن القول بأن حكمة الفلاسفة قد توارت ودخل الكل ضد الكل في حالة حرب.



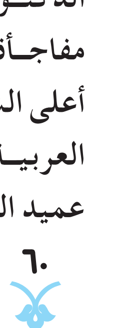
والسؤال إذن: ما العمل؟ جاء الجواب من فيلسوف إسلامي هو الدكتور محمود حمدي زقزوق عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف ورئيس لجنة الأزهر في الحوار مع الفاتيكان، كان مرافقا لفضيلة الإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر في رحلة سلام إلى الفاتيكان للالتقاء بالبابا فرنسيس في أواخر شهر مايو من هذا العام، وقد جاء جوابه تحت عنوان (علم المقارنات الفلسفية)، وهو علم فلسفي مستقبلي جديد من أجل تأسيس نهضة فكرية جديدة تقوم على تفاعل حضاري كان قائما بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية، وهو يستعين في التدليل على رأيه بعبارة للفيلسوف الإسلامي العظيم ابن رشد وردت في كتابه المعنون (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) حيث يقول «إن الاطلاع على كتب الأقدمين واجب بالشرع، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم».

وفي رأى الدكتور زقزوق أن هذا الذي قاله ابن رشد كان دفاعا عن موقف اتخذته الفلسفة الإسلامية منذ القرن التاسع الميلادي بدءًا بالكندي إلى أن انتهى إلى ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي، ومغزى هذا الرأي أن التفاعل الحضاري قد توقف بعد ابن رشد، وفي رأيي أن المطلوب بعد ذلك البحث عن السبب في ذلك التوقف، وقد ردَّ الدكتور زقزوق ذلك السبب إلى معاداة الإمبراطورية العثمانية للغرب، وقد ترتب على ذلك توقف التفاعل الحضاري.

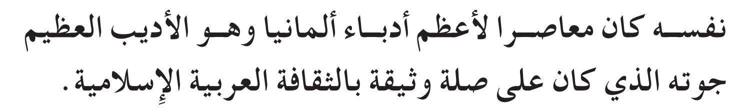


ومع ذلك فالسؤال مازال قائما ما الذي أدى إلى تأسيس الإمبراطورية العثمانية المعادية للغرب بل المعادية للعقل؟ هل هو تكفير ابن رشد وحرق مؤلفاته ونفيه، أم هل هو تكفير الغزالي للفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا لانبهارهم بالفلسفة اليونانية الوثنية وذلك في كتابه (تهافت الفلاسفة)؟

للجواب عن هذين السؤالين ينبغي التنويه بأن الدكتور زقزوق يلح على القاسم المشترك بين الغزالي وابن رشد وأن حجج كل منهما مؤسسة على العقل بالرغم من التناقض الحاد بينهما بسبب عنف رد ابن رشد على الغزالي في كتابه المعنون (تهافت التهافت) بل إن الدكتور زقزوق يذهب إلى أبعد من ذلك في القول بأن ثمة تشابها في المنهج الفلسفي بين الغزالي من جهة وأبي الفلسفة الحديثة الغربية ديكارت من جهة أخرى، وله كتاب في هذا السياق (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) (١٩٩٨م)، ومن هنا يلح الدكتور زقزوق على أن التواصل بين الحضارتين الإسلامية والغربية قائم حتى لو كان خفيا، فثمة رموز تشي بذلك التواصل ومنها أن شهادة الدكتوراه التي حصل عليها (كانْت) في عام ١٧٥٥م تحمل مفاجأة لا تخطر على بال، على حد قوله وهي أنه مكتوب في أعلى الشهادة عبارة البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) باللغة العربية وبوضوح تام، وتفسير ذلك عند الدكتور زقزوق أن عميد الكلية حينذاك كان مستشرقا يجيد العربية، وأن كانْت







نفسه كان معاصرا لأعظم أدباء ألمانيا وهو الأديب العظيم جوته الذي كان على صلة وثيقة بالثقافة العربية الإِسلامية.

والسؤال إذن: لماذا التعصب شائع بوجه عام وشائع في العالم الإِسلامي المعاصر بوجه خاص؟

وإذا كان ذلك كذلك فهل (علم المقارنات الفلسفية) كفيل بإِزاحة هؤلاء الملاك (للحقيقة) لتنفيذ مشروع السلام الجديد للفيلسوف الإِسلامي محمود حمدي زقزوق؟

***

كلمة أخيرة:

وإذ أشكر الأستاذ الدكتور مراد وهبة على مقاله الذي أعتز به أود أن أعلّق على بعض ما جاء فيه بصفة إجمالية على النحو التالي:

إن القارئ الكريم سيلاحظ بطبيعة الحال أننى لم أصرّح في البحث المشار إليه بأنني أنوي طرح مشروع جديد السلام، ولكن الدكتور مراد وهبة بخبرته الطويلة وذكائه اللمّاح وعمقه الفلسفي قد استطاع أن يقرأ ما بين السطور، وهذه شهادة أشكره عليها.

وأود هنا أن أشير إلى أن صلتي بمشروع السلام الدائم للفيلسوف (كانْت) ترجع إلى بداية دراستي في ألمانيا في الستينيات من القرن الماضي، ففي أول فصل دراسي لي في






جامعة ماربورج (١٩٦٢ ١٩٦٣م) درست على يد الأستاذ إيبنجهاوس (Eppinghaus) كتاب (مشروع للسلام الدائم) المشار إليه[٣٤]، وهذه المعلومة لم ترد في بحثي المشار إليه، ولم تكن هناك مناسبة لأرويها للدكتور مراد وهبة.

---

(٣٤) ومن الطريف في هذا الصدد أنني طلبت من الأستاذ إيبنجهاوس في نهاية الفصل الدراسي إفادة بأنني حضرت بانتظام السيمينار الذي كان يحاضر فيه عن (مشروع للسلام الدائم) لتقديمها إلى الهيئة الألمانية للتبادل العلمي لتجديد المنحة التي قدمتها لي للدراسة في ألمانيا والتي تجدد سنويا، وحضوري في السيمينار ثابت في قوائم الحاضرين، ولكن الأستاذ أصرَّ على أن يجري لي امتحانا بعد أسبوع، فقلت له إنني لا أريد شهادة ولكني مجرد إفادة بالحضور بانتظام، ولكنه أصرَّ على الامتحان، ونظرا لأن الفصل الدراسي الأول لي في الجامعة كان بمثابة تدريب على إتقان اللغة فلم أكن مستعدا للامتحان، وذلك فضلا عن أن الهيئة الألمانية لم تطلب أكثر من إفادة بالحضور.

وأمام إصرار الأستاذ بذلت جهدي للاستعداد للامتحان، وذهبت إلى الأستاذ في الموعد المحدد، وبعد خمس وأربعين دقيقة تخللها العديد من الأسئلة التي أجبت عنها بما أعتقد أنه الصواب قال الأستاذ: أنت تعرف أن الفيلسوف كانت يؤكد على ضرورة الالتزام بالمعاهدات الدولية، وإقدام الرئيس عبد الناصر على إلغاء اتفاقية قناة السويس كان عملا غير مشروع، فقلت له: إن عبد الناصر رجل سياسي، أما كانْت فهو فيلسوف مثالي، وقد رأى عبد الناصر أن من مصلحة بلاده إلغاء الاتفاقية.

ـ ولكن الأستاذ أصرَّ على وجهة نظره وأضاف: عندما تعود إلى مصر عليك أن تنبه إلى ذلك، فقلت له: حسنا، سأحاول، ثم سألني: ماذا تريد أن أكتب لك؟ قلت: كل ما أرجوه هو مجرد إفادة بالحضور، ولكنه قال: سأكتب لك شهادة، وذكر في هذه الشهادة أنه أجري لي امتحانا وتبين أنني فاهم للموضوع بصورة جيدة، وأن لي بعض وجهات النظر الخاصة فيما عرضه (كانْت) ..... إلخ ولا زلت أحتفظ بصورة من هذه الشهادة، ومن المصادفات الغريبة أن هذا الموضوع ظل عندي مختزنا في العقل الباطن لبضعة عقود إلى أن عاد إلى الظهور مرة أخرى على ما يبدو في شكل مختلف وهو (علم المقارنات الفلسفية).



وعدم التصريح في البحث بالنية في طرح مشروع جديد للسلام يرجع إلى أنني أعتقد أن هناك أولا خطوات تمهيدية مهمة تقتضي تمهيد الأرض حتى يمكن إقناع المشتغلين بالفلسفة بجدية المشروع أولاً، وبإمكان تنفيذه على أرض الواقع ثانيًا.

وعلى أي حال فإن ما قمت به في البحث المطروح ما هو إلا مجرد محاولة واجتهاد شخصي لا نلزم به أحدًا، وإنما نأمل أن يواجه بجدية ولا يكون الرفض لمجرد الرفض، وإنما بناءً على أسس موضوعية مقنعة، وما أدعو إليه سبق أن تمنى الفيلسوف الألماني الشهير ليبنتز (Leibnitz) أن يحققه بتوحيده بين جميع الفلسفات الأوروبية، وهذا يعنى أنه قَصَرَ ما يطمح إليه على الفلسفة الأوروبية في عصورها المختلفة، أما بقية الفلسفات الأخرى في العالم سواء كانت إسلامية أو فارسية أو هندية أو صينية.... إلخ، فلم يكن لها مكان في مشروعه الفلسفي، وهذه نزعة عنصرية كنا نأمل من فيلسوف كبير مثل ليبنتز أن يتخلى عنها ليجعل من فلسفته أو مشروعه الفلسفي الطموح مشروعا إنسانيا يسع الإنسان في كل زمان ومكان.

فهل يجوز لنا أن نصف محاولتنا هذه بأنها تُعد لونا من ألوان التجديد في الفكر الفلسفي يراد من ورائها تحطيم الأسوار التي تتخندق وراءها قوى جامدة من أجل الوصول إلى فلسفة إنسانية



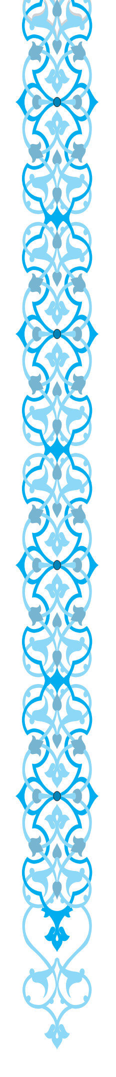



تسع الإنسان في كل زمان ومكان، فلسفة إنسانية يرى فيها كل فرد من أفراد الجنس البشري نفسه، وتُعد تعبيرا صادقا عن طموحات الجنس البشري الذي يتوق إلى السلام العالمي وبالتالي يمكن أن تندرج هذه المحاولة في إطار مشروع جديد للسلام العالمي كما عبّر عن ذلك بصدق الأستاذ الدكتور مراد وهبة؟

ولعل البعض قد يرى في ذلك مجرد أحلام لا مكان لها في دنيا الواقع، ولكننا نرى أنها على الرغم من ذلك أحلام مشروعة، ومن حقنا كبشر أن نحلم بعالم جديد يتحقق فيه السلام وأن نعمل من أجل تحويل الأحلام إلى واقع ملموس، وإذا كان ذلك لن يتحقق في مستقبل قريب بطبيعة الحال فإنه سيتحقق بإرادة الإنسان، وبتوفيق من الله، في يوم من الأيام من أجل خير الإنسان وسعادته.

ولا شك في أن الفيلسوف (كانْت) عندما طرح مشروعه للسلام الدائم عام ١٧٩٥م كان يدرك تمامًا مدى العقبات التي تقف في طريق تحقيق حلمه في السلام الدائم في العالم، ولكنه من ناحية أخرى كان يدرك أيضا أن واجبه الفلسفي يُحتم عليه أن يرتاد الطريق للإنسانية نحو السلام، وقد كان هذا الفيلسوف الكبير هو أول من وضع مصطلح (عصبة الأمم) **Woelkerbund** التي تكونت بالفعل عام ١٩٢١م بعد الحرب العالمية الأولى، أي بعد قرن وربع القرن من ظهور كتاب (كانْت).





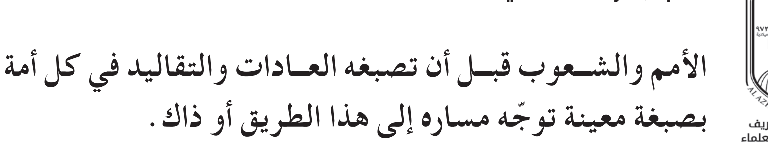
ويؤكد بعض الباحثين أن الرئيس الأمريكي ولسون الذي كان من المتحمسين لإنشاء عصبة الأمم المشار إليها بعد الحرب العالمية الأولى كان يحتفظ لقراءته اليومية بنسخة من كتاب (كانْت) (مشروع للسلام الدائم)، وهذا يعني أن هذا المشروع الذي كان يحلم الفيلسوف بتطبيقه ولو جزئيا لم يكن مجرد صرخة في وادٍ أو نفخة في رماد، فأفكار الرواد لا تضيع هباء وإنما هي مشاعل تضيء للإنسانية طريقها إلى كل ما فيه الخير للبشرية مهما طال الزمن(٣٥).

إن العولَمَة التي تسود عالمنا المعاصر لا يمكن وصفها إلا بأنها محاولة غربية لصبّ شعوب العالم داخل تصور غربي معين بكل ما له وما عليه، ويتم فرضها بوسائل مختلفة، أما الفلسفة فإن هدفها إنساني بكل ما يحمل هذا التعبير من معنى، فالعقل الذي هو أداة التفكير واحد لدى كل الأمم والشعوب، هذا العقل المتحرر أصلا بطبيعته من كل المؤثرات التي يُراد توجيهه من خلالها للوصول إلى أهداف ضيقة يستطيع أن يصل إلى هدف السلام المنشود، فالإنسان هو الإنسان في كل زمان ومكان، كل شيء فيه يتغير إلا العقل الإنساني، وقد كان فلاسفة اليونان القدماء على حق عندما وصفوا الإنسان بأنه حيوان ناطق، أي كائن حي عاقل، وهذا الكائن البشري العاقل هو الأساس الذي نريد أن نبني عليه، فالعقل واحد لدى كل

(٣٥) راجع أيضا: د. عثمان أمين في مقدمته للطبعة الأولى لترجمته لكتاب (مشروع السلام الدائم) ص ١٠ ، ٢٠ هامش رقم ٤، مكتبة الأسرة ٢٠١٠.





الأمم والشعوب قبل أن تصبغه العادات والتقاليد في كل أمة بصبغة معينة توجّه مساره إلى هذا الطريق أو ذاك.

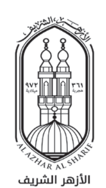
وإذا كان طريق الإنسانية واحدا والعقل الذي يوجه مسيرتها واحد، فإن السلام المنشود لا يمكن أن يبنى إلا على أساس تحرير هذا العقل من كل القيود، وهذا الهدف النهائي الذي تطمح البشرية إلى الوصول إليه هو طوق النجاة لعالمنا الذي تتقاذفه الأمواج من كل جانب، وتكاد تهوي به في النهاية إلى مكان سحيق لا أمل فيه للنجاة إلا عن طريق هذا العقل.





ملحق تفصيلي[٣٦]
عن المقارنة بين الغزالي وديكارت
للدكتور محمود حمدي زقزوق

(٣٦) انظر الباب الثالث من كتابنا المنهج الفلسـفي بين الغزالي وديكارت من ص ٦٣ حتـى ص١٢٦ - الطبعـة الرابعة- دار المعارف ١٩٩٨ ومن ص ٢٧ حتى ص ٨٩ من الطبعة الألمانية :
AL-Ghazalis Philosphie im Vergleich mit Descartes.
.verlag Peter long، frankfurt am main 1992



تقديم

للأستاذ الدكتور محمد البهي(٣٧)

إن هذا الكتاب ليس كتابًا مدرسـيًا لطلاب يريدون أن يقفوا بـادئ ذى بدء على منهـج الغزالي أو منهج ديكارت في البحث وطريقة التفكير لأى منهما، بل هو بالأحرى "مناقشة" علمية ـ أكاديمية ـ تحاول أن تبرهن:

أولاً: على التوافق في مراحل التفكير بين الغزالي وديكارت في منهج البحث لديهما، دون الادعاء بأن الثاني قد تأثر بالأول منهمـا؛ لأن هذا الادعاء لا يكفي فيه وجـود التوافق في مراحل التفكيـر، ولا التقـدم الزمني لأحدهما عن الآخـر، بل لابد فيه مع ذلك من وجود ثبت تاريخي يكشـف عن هذا التأثر بالتلمذة المباشرة أو غير المباشرة لمن تأثر منهما على من أحدث الأثر، ذلك ما لم يعرض له المؤلف في بحثه، وما لم يقصده في كتابه.

وثانيًا: على أن الغزالي قد التزم منهج بحثه فيما كتب، سواء في معارضته للفلسفة الإغريقية وبالأخص: الفلسفة الإلهية منها

(٣٧) اختـاره الله تعالـى إلى جواره فـي ١٠ / ٩ / ١٩٨٢م، وقد كان الدكتور محمـد البهي أحد أعلام الفكر الإسـلامي المعاصر، وواحدًا من الرواد القلائل الذيـن تركـوا بصمات بارزة على تطور هذا الفكر، ويشـهد على ذلك ما تركه الأستاذ الدكتور محمد البهي من مؤلفات رصينة في جوانب مختلفة من جوانب الفكر الإسـلامي، وقد تمثلت ريادته ـ بالإضافة إلى مؤلفاته ـ في مدرسة فكرية تسـير على نهجه في سبيل تأصيل الفكر الإسلامي، ومواجهة التيارات الغريبة عن الإسـلام، بمنهج إسلامي أصيل، يلبي حاجة المجتمع الإسلامي المعاصر، ولا يتركه نهبا لشتى التيارت الشرقية أو الغربية.





ولبقية الاتجاهات المذهبية الأخرى.. أو في احتضانه للرسالة الإلهية فيما جاء به القرآن الكريم، فهو في هذا، وذاك: مفكر، استخدم العقل فيما عارض وأنكر، أو فيما تبنى واحتضن.

فالغزالي قد واجه عدة مدارس مختلفة في عصره..

قد واجه المتكلمين على اختلاف مذاهبهم..

والفلاسفة المسلمين وهم الذين تبنوا الفكر الإغريقي (الوثني في صورته المنطقية) وآثروا التوفيق بينه وبين مبادئ الإسلام وبالأخص فيما يتصل بالله الخالق.

والباطنية وهم الذين أبعدوا تعاليم الإسلام، اكتفاء بتعاليم الإمام، وإن لم يكن على قيد الحياة.

والمتصوفة وهم الذين آثر بعضهم أن ينادى "باتحاد الإنسان مع الله، أو بإسقاط التكاليف الدينية عمن بلغ "مستوى معينًا" في الكشف منهم.

واجه الغزالي هذه الاتجاهات على أن كلا منها يدعى "الحقيقة" له، وبالتالي يرمي ما عداه من اتجاهات أخرى: بالضلال أو الانحراف.

والواقع أن الغزالي واجه "فوضى" مذهبية من جانب، وضعفًا في القدرة على الاستقلال في الحكم عليها واستخلاص الصواب من بينها، وتوضيح ما هو الإسلام فيها من جانب آخر.. واجه تبعية مذهبية وخصومة طائفية، وضياعًا لمبادئ الإسلام بين تلك التبعية المذهبية وهذه الخصومة الطائفية، فلم يشأ أن يكون واحدًا من الأتباع، أو من الخصوم بل أراد أن



يكون مسلمًا يتبع القرآن ويؤمن بوحى الرسالة.. أراد أن يكون مستقلاً عن هذه الاتجاهات فيما يؤمن به ..أراد فحسب أن يكون حكمًا بين مذاهب عهده ومدارسها على اختلاف أنواعها فتجرد عن التبعية لأى منها، واستقل بتفكيره ليضع القيمة الحقيقة في نظره لكل منها.. أراد أن يقيِّمها، ولا يستطيع ذلك إلا إذا انفك عن التبعية لها، لكنه مع ذلك يبقى هو ومن سار على منهجه فيما بعد تابعًا لكتاب الله وسنة رسوله الصحيحة.

إن الغزالي بطريقة المستقل في التفكير، وفي التقييم، وفي الحكم، أراد أن يدفع عن الدين ضعف المذهبية، وتورط الطائفية في الأخطاء من أجل رجحان المذهب، وسيادة لطائفة في المجتمع، فكان طريقه في التفكير:

هو "الشك" فيما كان مطروحًا أمامه من مذاهب ومدارس.. أى تنحية التبعية لأى منها جانبًا، واسترسل في استخدام الشك ـ كطريق إلى الوصول إلى يقين ـ في كل المعارف الحسية والعقلية.

وابتدأ يفكر فيما هو حقيقي ويقيني، فتوصل إلى حقيقتين لا سبيل إلى إنكارهما أبدًا:

١ـ إلى حقيقة العقل في البدن.
٢ـ وإلى حقيقة الله في الوجود.

والعقل البشرى هو النور الإلهى في بدن الإنسان، بينما الله جل جلاله هو النور الكامل والأسمى في الوجود كله: "في القلب غريزة تسمى النور الإلهي.. وقد تسمى العقل، وقد





تسمى البصيرة الباطنة، وقد تسمى نور الإِيمان واليقين"[٣٨] .. "إنه الحس السادس الذي يعبر عنه بالنور، أو بالقلب، أو ما شئت من العبارات".

والمعرفة الصحيحة - بناء على إدراك هاتين الحقيقتين - ما طابق فيها العقل رسالة الله: «فالعقل كالأساس، والشرع كالبناء»[٣٩]. «ولا يتصور أن يشتمل السمع (الوحى) على قاطع مخالف للمعقول»[٤٠].

ومعنى مطابقة العقل لرسالة الله: أن ما يأتي به الحقيقة العقلية هو في إطار الحقيقة الإِلهية، والحقيقة الإِلهية هى إذن المرجع والحكم لما تأتي به الحقيقة العقلية من بحوث، وآراء، ومعارف، إذ الله هو الموجود الكامل بذاته، والإنسان بما فيه العقل هو الموجود الناقص، الذي يرتبط وجوده بوجود الله: «وعلى الجملة فالعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده، وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد»[٤١].. «فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من الداخل، وهما متعاضدان، بل متحدان»[٤٢].

(٣٨) من كتاب الإِحياء ٤ / ٢٩٩ (من نقل المؤلف في نهاية فصل: معرفة الله)
(٣٩) معارج القدس ٥٩ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة).
(٤٠) الاقتصاد في الاعتقاد ١٠٧ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة).
(٤١) معارج القدس ص ٦١ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة).
(٤٢) المرجع السابق ص ٦٠ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة).





ولكـى يؤدى العقل وظيفته في غير انحراف ـ في نظر الغزالي ـ يجب أن يتجرد الإِنسـان عما يتصل بالبدن من المحسوسـات: مـن المتـع والشـهوات: «إن القلـب إذا تطهـر عن علاقـة البدن المحسـوس، وتجرد للمعقول انكشـفت له الحقائق»(٤٣)، وهنا كان الزهـد هـو الطريـق إلـى حمل العقـل للوصول إلى كشـف الحقائق في غير وهم ولبس، وبالتالي:

كان التصـوف هـو الخطوة الثالثـة في منهـج الغزالي، بعد الشـك في قيم المعارف الحسـية والعقلية المطروحة أمامة في مختلـف الاتجاهات العديدة، وبعد الوصـول إلى حقيقة العقل في البدن، وحقيقة الله في الوجود.

وكلمـا كان زهـد الإِنسـان قويًا كلمـا كان إدراكـه لحقيقة الأشـياء واضحًـا، ولكنـه على أية حـال لا يصل إلى الكشـف المطلـق إلا بعـد فناء الجسـم، وهنا دور الرسـالة الإِلهية باق، طالمـا الإِنسـان قد يخلط بيـن الصواب والخطـأ بفعل الوهم، أو طالمـا لا يقـدر مهما حـرص على الزهد، علـى أن يصل إلى الكشـف المطلـق، «فأمـا العقل إذا تجـرد عن غشـاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط، بل رأى الأشـياء على ما هى عليه، وفي تجريده عسـر عظيم، وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت»(٤٤).

***

(٤٣) من كلام الغزالي في نقل المؤلف (فصل العقل والتصوف).
(٤٤) من كلام الغزالي في نقل المؤلف (نهاية فصل شروط التفلسف).





وهكذا، شك الغزالي هو طرح الاعتماد على التبعية والتقليد للمذاهب والمدارس المختلفة التي وجدت في عصره، والتي أدى اختلافها إلى تمزيق المسلمين إلى شيع وأحزاب متناحرة، ووصل بالأمة الإسلامية إلى ضعف وانحطاط في مستويات: السياسة، والعلاقات الاجتماعية، والارتباط على أساس من الإيمان بالله وحده، وفي الوقت نفسه وضع هذه المذاهب والمدارس أمام النقد المتجرد عن الهوى والغرض.

وأساس هذا النقد المتجرد هو الوقوف به عند حد العقل في الإنسان الزاهد أو عند حد العقل الزاهد، وكذلك عند حد المسموع من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أي أن قوام النقد يرتكز على أساسين، لا يفترق أحدهما عن الآخر: استخدام العقل غير المتحيز، والنظر فيما جاء في رسالة الوحي لرسوله الكريم ﷺ، لتوضيح الصحيح من الفاسد، والحق من الباطل فيما يروج على أنه حق.

وما جاء من المعارف والآراء في هذه المدارس والمذاهب المختلفة نتيجة لهذا النقد وطبقًا لهذا المنهج في البحث هو: المقبول عند الله وعند الناس.. وهو الذي ترتبط به الأمة الإسلامية كلها لإصلاح دينها ودنياها وتجتمع على الطاعة له.

وهكذا: منهج الغزالي في البحث: من الشك.. إلى الإيمان بالله وبالعقل الإنساني.. إلى المطالبة بالزهد للعالم الباحث.. هو منهج إصلاحي.. هو سبيل إلى تجميع الأمة بعد تفرق، وتوادها بعد خصومة، وقوتها بعد ضعف ثم هو منهج العالم في البحث يلتزم به دائمًا، إن أراد أن يكون خادمًا للعلم ولخير





الأمـة، وبالأخص منهج أولئكم الذين يعيشـون في ظل رسـالة الدين، فأحرى بهم الشك.. أى أحرى بهم الابتعاد عن التقليد والتبعية.. وأحرى بهم أن يستخدموا العقل، كما يطيعوا ما في كتـاب الله وما جاء صحيحًا على لسـان رسـوله ﷺ: «فالداعي إلـى محض التقليـد مع عزل العقل بالكليـة جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور»[٤٥].

***

وقوة الغزالي ليسـت في موسـوع معارفه وسـعة اطلاعه، بقدر ما هى في تأسـيس منهجه ومطالبته بتطبيقه في البحث وفـي التمييز بين الحـق والباطل، وهو منهـج لا يقف عنده دون عهد بل هـو منهج المؤمن العاقل والعالم الباحث أينما وجد.

ولـذا كانـت عناية المؤلـف بالكتابة عن هـذا المنهج ـ بغـض النظر عن الموازنة بينه وبيـن منهج ديكارت ـ عملا أكاديميًا وإيمانيًا، يستحق التنويه به.

ثم مـا جاء به المؤلف من شـواهد ونصـوص من مؤلفي الغزالـي وديـكارت توضـح الاتفـاق فـي خطـوات منهج البحـث عندهما.. لا تقل تقديـرًا عن عنايته بالتركيز على إبراز القيمة العلمية لأسـلوب الغزالـي ومنهجه، وأثره في تمحيص المعلومات وبيان وجه الحق فيها.

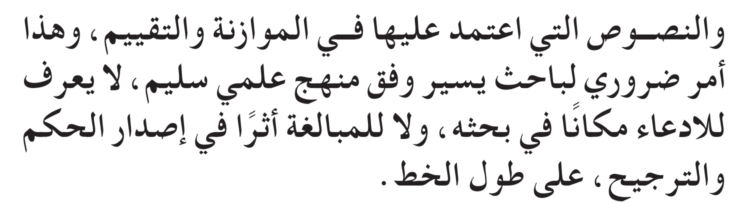
وكما عنـي المؤلف بهذا وذاك.. عنـي بتثبت المراجع

(٤٥) من كتاب الاحياء ٣ / ١٦ في نقل المؤلف (نهاية فصل العقل والنبوة).





والنصــوص التي اعتمد عليها فــي الموازنة والتقييم، وهذا أمر ضروري لباحث يسير وفق منهج علمي سليم، لا يعرف للادعاء مكانًا في بحثه، ولا للمبالغة أثرًا في إصدار الحكم والترجيح، على طول الخط.



ولكــن ربمــا كان حرصه علــى العناية بإثبــات المرجع والنــص قد جــره إلى الاعتمــاد على نصوص لمن اشــتغلوا بتقييم العمل العقلي للمسلمين من المستشرقين - كماكس هورتــن - والوقوف في صف تفكيرهم، علمًا بأن تقييم هؤلاء للفكر الفلسفي على العموم - وبالأخص الفكر الإسلامي - يخرج عن نطاق استطاعتهم الفكرية والدراسية(٤٦).

وما ســلك فيه المؤلف مســلك الباحث المتئد حكمه على الاختــلاف بيــن الغزالي وديــكارت في منهج البحــث لديهما،

(٤٦) لأستاذنا الكبير الدكتور البهي رأيه المعروف في تقييم عمل المستشرقين، ولا أريد هنا أن أناقش هذا الرأي، وإنما أود أن أشير فقط إلى أن البحث الأساسي في هذا الكتاب لم يستند إطلاقا فيما ذهب إليه على بحوث المستشرقين، وإذا كنا قد أشــرنا في بداية البحث إلى أســماء المستشرقين ومنهم ماكس هورتن، فقد كان ذلك في معرض الحديث عن أن الفلســفة لم تمت في العالم الإسلامي بعد الغزالي، ونحن على اقتناع تام بصحة هذه القضية، وقد نحا هذا النحو كل من هورتن ودى بور وغيرهما.
وأعتقد أنه ليس هناك ضرر إطلاقا في الاستشــهاد بذلك في هذا المقام، فنحن لا نرفض المستشرقين جملة وتفصيلا ولا نقبلهم أيضا على طول الخط ولكننا نرفض ما لديهم من سلبيات ونقبل ما لهم من إيجابيات، وهذا هو المنهج الذي اتبعناه في مناقشاتنا لآراء المستشرقين، وبصفة خاصة في كتابينا: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، والإسلام في مرآة الفكر الغربى.
ونحــن علــى كل حال نتقدم لأســتاذنا الجليل بخالص الشــكر وعظيم التقدير على تفضلــه بتقديم هذا الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٧٣م، ولا يفوتنا في هذا المقام أن ننوه بأنه كان صاحب الفضل في ابتعائنا للدراسة في ألمانيا.





ذلك الحكم الذي عبر عنه بقوله: «إن الاختلافات بينهما في المبدأ الفلسفي تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما، ولا تتعلق ـ كما بينا ـ بالمعنى الأساسي، أى أنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع»(٤٧).. لأن الاختلاف في التعبير وفي صياغة الفكرة هو ما يتميز به فيلسوف عن آخر دائمًا، ورغم ما يكون بينها من تشابه أو اتفاق في التفكير، وفي خطوطه، وخطواته.

والمؤلف ـ وهو الدكتور محمود حمدى زقزوق ـ من شباب الأزهر المستنير الذي ضم إلى ثقافته الإسلامية والعربية: ثقافة غربية، فتخرج في كلية اللغة العربية ـ قسم الفلسفة ـ في عام ١٩٥٩م ثم تخرج في جامعة ميونيخ بألمانيا الغربية، بعد أن درس فيها ست سنوات، من سنة ١٩٦٢م إلى ١٩٦٨م واختار الفلسفة الموضوع الرئيسي لدراسته هناك.

وكتابه: «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» الذي نقدمه اليوم إلى القارئ المسلم.. يبشر بمستقبل له مثمر في الإنتاج العلمي: يحتفظ فيه بأصالة الإسلام، مع خطوات المنهج السليم في الحكم والتقييم.

محمد البهي

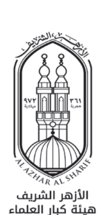
مصر الجديدة في ذو القعدة سنة ١٣٩٢هـ

يناير سنة ١٩٧٣م

---

(٤٧) راجع المقارنة الختامية في نهاية الباب الثالث.





تمهيد

عندما نقارن هنا بين المبدأ الفلسفي التأسيسي عند الغزالي وديكارت(٤٨)، فإننا لا نرمي من وراء ذلك إلى محاولة التأكد من تأثر ديكارت بالغزالي أم لا، أو مجرد التثبت من تشابه أفكارهما -وإنما الغرض هنا أن نبين أن الاتفاق في تفكيرهما- والذي يرتفع فوق كل الاختلافات التي يمكن إرجاعها إلى اختلاف أحوال عصر كل منهما، واختلاف الحضارة التي عاشا في ظلالها- يمكن أن يفسر أساسًا من المنهج الفلسفي نفسه لدى كل منهما.

وهذا المعنى هو ما يمكن أن يؤخذ أيضًا مما يقوله أحد

---

(٤٨) رينيه ديكارت Rane Descartes فيلسوف فرنسي ولد في عام ١٥٩٦م ومات في عام ١٦٥٠م. يعرف في تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة وأهم مؤلفاته ما يأتي:
١- مقال عن المنهج. صدر عام ١٦٣٧م. ٢- تأملات في الفلسفة الأولى (١٦٤١م) ٣- مبادئ الفلسفة (١٦٤٤م).
ويمكن الرجوع إلى المؤلفات الآتية عن حياة ديكارت وفلسفته:
(أ) Alquie,F. ,Descartes. Lhomme et loeuvre. Paris 1956
(ب) ديكارت من تأليف الدكتور عثمان أمين.
(جـ) ديكارت من تأليف الدكتور نجيب بلدى.
ومن مؤلفات ديكارت المترجمة إلى اللغة العربية: ١- التأملات في الفلسفة الأولى. ٢- مبادئ الفلسفة، وكلاهما من ترجمة الدكتور عثمان أمين. ٣- مقال عن المنهج ترجمة الأستاذ محمود الخضيري. وأنا أعتمد -في هذا الكتاب- في ترجمة النصوص المأخوذة من هذه الكتب الثلاثة لديكارت على هذه الترجمات العربية، وفي الوقت نفسه أذكر موضع هذه النصوص في مؤلفات ديكارت: Oeuvres de Descartes نشرة Adam et Tannery التي صدرت في باريس في ١٢ جزءا (١٨٩٧م - ١٩١٠م): وأحيل أيضا على هذه النشرة بالنسبة لمؤلفات ديكارت التي لم تترجم إلى العربية، وأرمز لهذه النشرة فيما يلي بـ .(AT)





المفكرين المعاصرين عن ديكارت: «لقد كان ديكارت فيلسوفا، وإن المماثلين له فلاسفة»(٤٩). والفلسفة بهذا المعنى هدفها هو الحقيقة التي لا تتجزأ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة. وعلى الرغم من أنه «ليس هناك شيء أقدم من الحقيقة» (٥٠) فإنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد. وإنما يتحتم دائمًا أن تفهم وأن يعترف بها وأن يتم التحقق منها من جديد، وفي إطار من الحرية.

وفي الفصل الأول من هذا الباب سنتحدث عن منهج الشك الذي اتخذه كل من الغزالي وديكارت طريقًا فلسفيًا للبحث عن الحقيقة. وسيتضح في هذا المقام بوجه خاص أن شكهما الفلسفي يجب تمييزه بعناية من كل (ارتيابية) كما سيتضح كذلك أن المسلمة الأولى لفلسفتهما هي الفكر المستقل، وأن شكهما لا يجوز أن يفهم على أنه نوع من الزندقة.

وفي بداية الشك يعرض سؤالهما عن معرفة يقينية مطلقة، وفي أثناء هذا الشك يتوصلان - بعد رفض كل علم أو معرفة حصلا عليها عن طريق التقليد، وبعد الشك في المعرفة الحسية- إلى الشك في كل معرفة عقلية وإلى الشك الميتافيزيقي المطلق، الذي يجعل كل علم وكل إمكانية للمعرفة على الإطلاق أمرًا مشكوكًا فيه.

وفي الفصل الثاني نعرض لكيفية التغلب على هذا الشك

---

(٤٩) Alquie,Descartes,P. 170

(٥٠) الترجمة العربية للتأملات (القاهرة ١٩٥١م) ص ٣٨ راجع: AT,IX,p. 6






الفلسـفي عن طريق معرفة الحقيقة المطلقـة. وهنا نركز على مناقشـة كيفية فهـم ما عرضه الغزالي في هـذا الصدد، ونقابل بيـن الشـروح التي حدثـت حتـى الآن للحل الـذي توصل إليه الغزالي وما توصلنا إليه من تفسير فلسفي.

ثم نعرض الحل الذي تغلب به ديكارت على الشك، ونقارن بعد ذلك بين الحلين مبينين مرة أخرى -في نظرة عامة- الأمور الأساسية المتفق عليها في المبدأ الفلسفي التأسيسي لدى كل من الغزالي وديكارت، ومبينين أيضًا ما بينهما من اختلافات.







الفصل الأول
الشك الفلسفي

١- المنطلق التاريخي

عندما نقارن أحوال العصرين اللذين عاش فيهما الغزالي وديكارت، يتضح لنا أن كلًا منهما قد عاش في عصر انحلت فيه عرى وحدة الفكر إلى مجموعة من الآراء المتناقضة التي تدعي كل منها لنفسها معرفة الحقيقة، ولكن دون أن تستطيع في النهاية البرهنة على صحة هذا الادعاء.

أما عن الفلسفة التي كان يجب أن تقدم العون في مثل هذه الأحوال فلم تكن لديها القدرة على ذلك، لأن الفلاسفة لم يكونوا يملكون الاستقلال العقلي المطلوب بل كانوا مجرد مقلدين. ولهذا وضع كل من الغزالي وديكارت أمام عينيه مهمة تجديد الفكر، وقد كان من بين الدوافع الهامة لذلك محاربة الإلحاد الذي كان منتشرًا في عصريهما، وتحطيم كل ما لدى الزنادقة والارتيابيين من أسلحة عقلية.

وهكذا يمكننا أن نجد في هذه الخطوط الرئيسية شبهًا بين كلا العصرين، ولكننا عندما نمعن النظر في أحوال كل من العصرين اللذين عاش فيهما كل من الغزالي وديكارت نجد هناك أيضًا فروقًا أساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منها تأخذ طابعًا خاصًا يظهر بوضوح في طريقة تفكيرهما.

فقد ازدحم عصر الغزالي بصفة خاصة بمشكلات دينية،





وكانت هناك مدارس كثيرة وطوائف دينية متعددة، ومن بين الاتجاهات الأربع الرئيسية كانت هناك ثلاثة اتجاهات ذات طبع ديني، وهي اتجاهات المتكلمين والباطنية والصوفية، وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك أيضًا طوائف الفلاسفة. وقد رأينا أن موقف هذه الطوائف من أمور العقيدة كان يتمثل في أن هذه الأمور إما أن تؤخذ مستقلة استقلالًا تامًا عن العقل كما في اتجاه الباطنية، وإما أن تكون -في الظاهر- مبنية على براهين مطابقة للعقل كما في اتجاه المتكلمين، في حين أن اتجاه بعض المتصوفة واتجاه الفلاسفة كان يميل إلى رفع التكاليف الدينية. وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف بوجه عام قائمًا على التقليد، أي التسليم إما بنظرية الباطنية في الإمام المعصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة أو بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلاسفة المسلمين.

وقد عرف الغزالي أن هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره، ولهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد. ولم يجد في ذلك عونًا من جانب الفلاسفة، وذلك لأنهم كانوا واقعين تحت سيطرة التقليد. فقد أخذوا الفلسفة اليونانية -كما يقول الغزالي[٥١] - دون فحص ناقد، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تأثير أسماء لامعة مثل سقراط

(٥١) انظر التهافت ص ٣٨.






وبقراط وأفلاطون وأرسطو[٥٢]، وأهملوا التقاليد الإسلامية، فإذا اعتقد الفلاسفة أنهم بذلك يبرهنون على مبلغ تفوقهم العقلي على العامة التي تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فإن الغزالي يبين لهم أنهم بذلك يقعون في ضلال أكبر مما يقع فيه العامة البسطاء. وذلك لأنهم -كما يقول الغزالي متهكمًا- قد بدلوا فقط تقليدًا بتقليد «... وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال. فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدًا، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقًا، دون أن يقبله خبرًا وتحقيقًا»[٥٣].

أما عن عصر ديكارت فقد اتسم بوجه خاص بالاكتشافات الهامة في مجال العلوم وشروحها[٥٤] مما شكك في الآراء والتصورات المسيحية بوجه عام[٥٥].

وفي حين أن مسعى الغزالي من بادئ الأمر كان ينحصر بوجه خاص في الإجابة عن مسائل دينية ميتافيزيقية دفعه إليها

(٥٢) يشير ديكارت إلى مثل ذلك أيضا حين يقول عن أفلاطون وأرسطو: «ولقد أصاب هذان الرجلان من الألمعية والحكمة... ما أضفى عليهما سلطانًا كبيرًا جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شيء أفضل» الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة (القاهرة ١٩٦٠م) ص٥٤- مؤلفات ديكارت: ATIX. 2e,p. 6

(٥٣) التهافت ص ٣٨.

(٥٤) وبوجه خاص اكتشاف كوبرنك (kopernikus) (١٤٧٣م- ١٥٤٣م) الذي أثبت أن الأرض ليست هي مركز العالم، على عكس الرأي الذي كانت تتبناه الكنيسة المسيحية. انظر في ذلك أيضًا: storig,op.cit,p.258

(٥٥) انظر في ذلك كتاب alquie عن ديكارت ص١٧.





العصر الذي عاش فيه، فإن اهتمام ديكارت -طبقا لمشكلات عصره العقلية- كان ابتداء من نوع علمي نظري خالص، فاتجهت همته إلى البحث عن علم كلي شامل[٥٦] يستطيع في النهاية أن يصل أيضًا إلى معارف دينية وقضايا عقيدية عن طريق الاستنباط **deduction** والحدس[٥٧] **intuition**. وقد تصوره ديكارت علمًا جديدًا يكون في مقدوره الوصول إلى حقيقة كل شيء[٥٨]، متخذًا من العقل سبيلًا للحصول على كل المعارف. ولكن فكر ديكارت صار فيما بعد أكثر عمقًا حيث توصل إلى الفكر الميتافيزيقي. وهنا أيضًا ظل تأسيس دعائم العلوم بالنسبة له مطلبًا هاما[٥٩] استمر يؤثر في طريقة تفكيره بصورة حاسمة، ثم توصل ديكارت -الذى كان يرى قبل ذلك أن العلم الذي يبحث عنه يجب عليه أيضًا أن يؤسس المعارف العقيدية عن طريق العقل- إلى معرفة أن هذا العلم، على عكس ما كان يظن، يتأسس الآن في الله. يقول ديكارت: «وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق»[٦٠].

وهكذا فإنه إذا اختلفت أيضا المشكلات التي كانت تمثل نقطة الانطلاق عند كل من الغزالي وديكارت في بحثهما عن

---

(٥٦) **ATIX,p. 360**
(٥٧) المرجع السابق ص ٣٧٠.
(٥٨) المرجع السابق ص ٣٧٤.
(٥٩) ATIX,p13
(٦٠) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٨، انظر: ATIX,p56

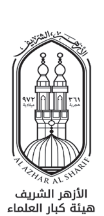




الحقيقة، فإنهما على الرغم من ذلك يشتركان في الطريقة الفلسفية التي قادتهما في النهاية إلى التوصل إلى الحل المطلوب. وعلى أساس من التأمل الفلسفي الحقيقي يمكن العثور على الإجابة الفلسفية لمشكلة الحقيقة.

وإذا أكدنا هنا أن الغزالي قد عاش في عصر مختلف تمامًا عن عصر ديكارت، وفي ظل حضارة أخرى فإننا لا نقصد بذلك أن نقول إنه كان واقعًا تحت ضغط فكري معين، وإنما نقصد فقط الإشارة إلى أنه من أجل ذلك قد تلقى مهمة أخرى. فالغزالي كان أبعد الناس عن أن يدع فكره يتحدد عن طريق عقلية عصره، تلك العقلية التي اتخذها فقط نقطة انطلاق لتفلسفه، ويستطيع المرء بحق أن يعتبر أن أحد الأفكار الرئيسية لفلسفة الغزالي تتمثل في تأكيده المستمر لضرورة الاستقلال العقلي. وفي ذلك يقول الغزالي في كتابه (ميزان العمل): «فجانبْ الالتفاتَ إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعلى تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق، وحولك ألفٌ مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل. وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا في الاستقلال ...ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعًا»[٦١].

(٦١) ميزان العمل ص ٤٠٩.





٢- الشك الفلسفي والارتيابية

يرى الغزالي أن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمرًا ضروريًا في أثناء التطور العقلي، وذلك لأن الشك وحده هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة أمرًا ممكنًا. يقول الغزالي في ذلك: «الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[٦٢]

وينبغي أن يكون واضحًا أن الشكوك التي يتحدث عنها الغزالي هنا تختلف تمامًا عن الشك الارتيابي، وذلك لأنها لا تنكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتيابي، وإنما هي شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة، وتحاول أن تجد لها أساسًا راسخًا.

ويعد الإقرار بوجود الحقيقة أمرًا ضروريا في تكوين العقل البشري. من أجل ذلك فإن هذا الاعتراف بوجود الحقيقة لا يمكن إنكاره إلا في لحظة نسيان للذات، أي في تفكير لا يسترشد بالعقل الخالص، بل يصدر عن مقدمات خاطئة وأحكام سابقة. والشك الارتيابي الذي ينفي عمومًا إمكانية الحصول على معارف يقينية يفترض في نفسه يقين هذا الادعاء، ويناقض بذلك نفسه بنفسه، أي إن موقفه ينبني على هذا الذي ينكره.

وهكذا يتعلق العقل بما هو عقل بالحقيقة في كل أعماله

---

(٦٢) المرجع السابق.





-لأن كل دعوى تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع إلا أن تفعل ذلـك، وهكذا أيضًا يحدث في كل فلسـفة جـادة ذلك التوجه الواعي والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها.

والفيلسـوف ليـس هـو ذلـك الشـخص الـذي يبـدأ فقط بالتفلسـف، وإنما هو الذي يستمر في مواصلة التفلسف حتى النهاية.

وفي بداية الطريق الفلسفي يأتي الشك الفلسفي، الذي يعد وسـيلة للبحث عن الحقيقة، ويختلف بذلـك اختلافًا جوهريًا عن الشك الارتيابي الذي يغلق على نفسه دائرة لا يريد الخروج منهـا، ويرفض أيضـا الاعتراف بإمكانية هـذا الخروج. وبهذا التوضيـح نكون قـد طرقنا الموضوع الذي شـغل حياة الغزالي منذ صباه، وطبع تطوره العقلي بصورة حاسمة.

فالغزالـي يروي لنا أن الشــك قد بدأ عنـده منطلقًا من واقع مـا كان منتشـرًا فـي عصره مـن التعاليـم الكثيـرة والمذاهب المتناقضة التي تدعي كل منها لنفسـها الوصول إلى الحقيقة، وهـذا أمر لا يمكن تصوره إطلاقًا، لأنها مذاهب يناقض بعضها بعضًـا، فإما أن تكـون كلها باطلة، وإما أن يكـون أحدها فقط صحيحًا والباقي باطلًا.

ويشـبِّه الغزالي هذه الكثرة الهائلة لهـذه الآراء والنظريات التـي واجهتـه ببحر عميق غـرق فيـه الأكثرون، ولـم ينج إلا





الأقلـون[٦٣]. ويتسـاءل الغزالـي: كيـف تدعي هـذ الطوائف الكثيرة لنفسـها أنها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت إلى الحقيقة.

وفـي حمـاس بالغ اتجهـت همة الغزالـي لدراسـة كل هذه الاتجاهـات الفكريـة المختلفة في عصره، كمـا يقول هو عن نفسـه: «ولم أزل في عنفوان شـبابي منذ أن راهقت البلوغ قبل بلـوغ العشـرين إلـى الآن، وقد أناف السـن على الخمسـين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحـذور وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشـكلة، وأتقحـم كل ورطـة، وأتفحـص عـن عقيدة كل فرقة، وأستكشـف أسـرار مذهب كل طائفة، لأميـز بين محق ومبطل»[٦٤].

وهذا التشـبيه بالبحر العميق -الذى اسـتخدمه الغزالي في هـذا النص -لـه نظير عند ديـكارت. فهو أيضًـا يتحدث -فى مناسـبة الشـك الفلسـفي- عن ماء عميـق، ويقـول: إن أكثر الباحثين قد لاقوا حتفهم فيه[٦٥].

وإذا وصـل الأمـر إلى عـدم إمكان السـيطرة على مشـكلة

(٦٣) المنقذ ص ٦٤وما بعدها.
(٦٤) المنقذ ص ٦٥وما بعدها.
(٦٥) ATIX,p512، انظـر في هذا الصـدد أيضا خطاب ديكارت إلى بلزاك فـي عام ١٦٣١م (راجع Alquie في كتابه عن ديكارت ص ٧٢) وراجع أيضا: ATIX,p18.





الحقيقة فإن المجال يكون مفتوحًا والفرصة تكون مهيأة أمام الارتيابية بشتى صورها، هذه الارتيابية التي تستمد كل حجبها من واقع الحقائق الكثيرة التي تبدو في الظاهر مقنعة، وهي في الحقيقة مناقضة لبعضها، وكما سبق أن فعل السوفسطائيون قديمًا من رفض للحقيقة في المجالين النظري والعملي، فقد كان لهم نظير في عصر ديكارت. وكان مونتيني Montaigne - بوجه خاص واحدًا من هؤلاء الارتيابيين الذين ينكرون أية إمكانية للتوصل إلى الحقيقة.

وقد كان هناك أيضا ممثلون للاتجاه الارتيابي في عصر الغزالي - كما سبقت الإشارة إلى ذلك- وكان الغزالي على علم بتناقض الارتيابيين الذي يتمثل في اعترافهم بالمبادئ العقلية كوسيلة للجدال في حين أنهم في الوقت نفسه يرفضون هذه المبادئ.

يقول الغزالي: «... فالسوفسطائي كيف يناظر، ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر؟»(٦٦).

كما يصور الغزالي حالة هؤلاء الذين «يحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها»(٦٧) بقوله:

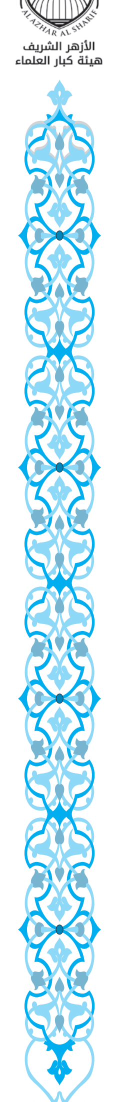
"هذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل. فيجري مجرى الجنون، ولكن لا يسمى جنونًا، والجنون فنون»(٦٨) .

---

(٦٦) معيار العلم ص ٢٤١.
(٦٧) المرجع السابق ٢٤٢.
(٦٨) المرجع السابق.







٣- الاستقلال العقلي:

لقد كان الغزالي بعيدًا كل البعد عن الخضوع لتيار الشك، والوقوع في حبائله، وجعله يتغلب عليه. فقد كان لدى الغزالي سلاح حاسم في معركته مع الشك وهو (إرادة الحقيقة) التي كانت تقود عقله الناقد، وتغرس في نفسه الشَّجَاعة، وتمنحه القوة للثبات في وجه المخاطر والعقبات التي تعترض طريقه في سبيل البحث عن الحقيقة، والتغلب في النهاية على هذه العقبات. ويمكن القول بأن حب الغزالي للحقيقة كان طوق النجاة الذي ساعده على الوصول إلى بر الأمان، ويصور لنا الغزالي في (المنقذ) كيف كان مطلب الحقيقة مسيطرًا عليه منذ صباه وكيف توصل في وقت مبكر إلى استقلال عقلي حقيقي، فيقول: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلَّت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا»(٦٩).

فإذا رأينا الغزالي هنا يتحدث عن مطلب الحقيقة الذي كان يملك عليه أقطار نفسه، ويعده فطرة وضعها الله في جبلته، اتضح لنا كيف كان الغزالي نفسه يحس بقوة هذا الدافع نحو المعرفة. وقد كان تحرره منذ صباه من قيود التقليد والعقائد الموروثة ذا أهمية بالغة بالنسبة لتطوره العقلي، وبذلك حرر

---

(٦٩) المنقذ ص ٦٧ وما بعدها.





الغزالي نفسه نهائيًا من كل روابط التقليد والتبعية العقلية والعبودية الفكرية للمذهبية والطائفية، وخطا خطوة لا يمكن له بعدها أن يلغي تأثيرها، أو يعود بها إلى الوراء وذلك لأن: «من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد. فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يُرأب...»(٧٠).

وكثيرا ما يكرر الغزالي في مواضع كثيرة من كتبه تشبيه المقلد بالأعمى.

فيقول مثلا: «ومن قلد أعمى، فلا خير في متابعة العميان...»(٧١).

ويقول في موضع آخر: «فاعلم يا أخي أنك متى كنت ذاهبًا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطي الضوء ثم انظر ببصرك، فإن كنت أعمى فما يغني عنك السراج والشمس. فمن عول على التقليد هلك هلاكًا مطلقًا»(٧٢).

ويذهب ديكارت أيضًا إلى تشبيه الإنسان الذي لا يتفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عند المشي بل يغمض عينيه

(٧٠) المنقذ ص ٧٧.
(٧١) ميزان العمل ص٢٢٨.
(٧٢) معراج السالكين ص ٢٩٨ وما بعدها (ضمن مجموعة: الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالي -مكتبة الجندي) انظر ميزان العمل ٣٣٩ ومعيار العلم ص ٣٢٨.





ويسترشد بشخص آخر[٧٣]. كما يشير إلى أن الفلسفة لا تجلب السرور بالمعرفة فحسب، بل هي أيضًا ضرورية لهداية الإنسان وإرشاده في الحياة.

وكما رأينا أن أهم السمات التي تميز فلسفة الغزالي وتطوره العقلي تتمثل في التحرر من كل تبعية عقلية، فكذلك نجد الشيء نفسه عند ديكارت إذ يحدثنا عن توصله في وقت مبكر إلى رفض كل علم ومعرفة حصل عليها عن طريق التبعية العقلية: «فإنني تعلمت ألا أعتقد اعتقادًا جازمًا في شيء ما بحكم التقليد أو العادة، وكذلك تخلصت شيئًا فشيئًا من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري وتنقص من قدرتنا على التعقل»[٧٤].

وكذلك تحرك مطلب الوصول إلى الحقيقة في نفس ديكارت في وقت مبكر مثل الغزالي. يقول ديكارت في ذلك: «وكانت رغبتي شديدة دائما في أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل كي أكون على بصيرة في أعمالي ولكي أسير على هدى في حياتي»[٧٥].

وقد دعا ديكارت إلى «بحث الحقيقة عن طريق النور

(٧٣) انظر الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة ص ٤٨ / ٤٩، وراجع: ATIX.p10.
(٧٤) الترجمة العربية للمقال عن المنهج ص ١١٩ انظر: ATIX.p10.
(٧٥) المرجع السابق.






الفطري[٧٦] بدون عون من جانب الدين أو الفلسفة (التقليدية)، وكان دائما يشير إلى أهمية وضرورة تحرير المرء لنفسه من الميل إلى التبعية العقلية[٧٧].

وبناء على ما تقدم نستطيع أن نقول: إن الاستقلال العقلي كان المسلمة الأولى لفلسفة كل من الغزالي وديكارت.

٤- العقيدة والشك الفلسفي

إذا كنا قد تعرفنا فيما سبق على الأهمية القصوى للاستقلال العقلي لدى كل من الغزالي وديكارت، فإن السؤال الذي يحتاج منا الآن وقفة خاصة هو: إلى أي مدى أثبت كل من الفيلسوفين أيضًا استقلالًا فيما يتعلق بأمور العقيدة؟

أما ما يتعلق بالغزالي فقد سبق أن أشرنا[٧٨] إلى أن نفسه قد امتلأت بمطلب الحقيقة الخالصة نظرًا لما وجده أمامه من ذلك الكم الهائل من التعاليم الكثيرة المتناقضة للطوائف المختلفة في عصره، الأمر الذي جعله ينفض عن نفسه منذ الصبا كل تبعية عقلية، وجعله في الوقت نفسه أيضًا يرفض العقائد الموروثة. وقد ازدادت شكوكه عمقًا نظرًا لما رآه من

(٧٦) (بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري) هو عنوان مؤلف صغير لديكارت، يعتقد أنه قد ألفة بعد التأملات ومبادئ الفلسفة، ولم يكمل ديكارت هذا المؤلف. ونشر لأول مرة كما هو في عام ١٧٠١م مع كتاب (قواعد لهداية العقل) الذي لم ينشر أيضا في حياة ديكارت.

(٧٧) انظر في ذلك على سبيل المثال ATIX،p13:VII P.361:XP.516،522F.

(٧٨) انظر ما عرضناه في الشك الفلسفي والارتيابية وفي الاستقلال العقلي.





وجود أديان مختلفة، وما هو متبع في طريقة اعتناقها، فقد رأى أن العقيدة تبدو وكأنها مسألة تلقين تعاليم معينة للنشء في فترة تربيته: «إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام»(٧٩).

وهنا نجد الغزالي يتساءل عما إذا كانت العقيدة شيئًا آخر غير التقليد والتلقين؟

إن المرء غالبًا ما يستنتج -في مثل هذه الأحوال- عدم وجود شيء ما من مجرد احتمال الشك في هذا الشيء، وهذا خطأ منطقي، يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مداه الكافي، ويتعجل الحكم قبل أن يصل إلى النهاية. ولكن هذا الاستنتاج الخاطئ لم يكن ممكنا أن يجد قبولًا عند الغزالي صاحب العقلية الناقدة. ومن ناحية أخرى فإن الغزالي لم يكن يرضى لنفسه أيضًا أن ينهزم أمام مشكلة صعبة كهذه التي يواجهها الآن، فقد سبق أن أشرنا كيف انطلق بحماس بالغ لدراسة المذاهب والطوائف التي كانت قائمة في عصره، وبعبارة أخرى فإن الموقف اللا أدري لم يكن يتفق وعقلية الغزالي. وإذا كان هذا الموقف اللا أدري يمثل الموقف الذي يتخذ عادة في مسائل العقيدة على وجه الخصوص، فإن الحقيقة لم تكن أبدًا بالنسبة للغزالي أمرًا تقرره غالبية الأصوات.

(٧٩) المنقذ ص٦٨.





كما لم تكن إطلاقًا أمرًا خاضعًا للرأي المتقلب، ولهذا فإنه لم يبحث عنها أيضًا بالطريقة التي يتخذ بها المرء لنفسه رأيًا قابلًا للتغيير، فهناك نداء منبعث من أعماقه يدفعه إلى طلب الحقيقة الخالصة، ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله: «فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات»(٨٠).

وفي هذه اللحظة من تأمله كان لا يزال يعتقد أنه قد تخلص تمامًا من كل الأحكام السابقة ومن كل الفروض غير الممحصة، وذلك برجوعه عن كل التعاليم التي حصل عليها عن طريق الأساليب التقليدية القائمة على التبعية العقلية، ولكن اتضح له فيما بعد -كما سنبين ذلك بالتفصيل- أنه كلما ازداد تفكيره عمقًا كلما ازدادت دائرة شكوكه اتساعًا لتمتد إلى كل المجالات التي تفصل بينه وبين (حقيقة الفطرة الأصلية) التي يسعى إليها.

ولكن ما هو الموقف الذي اتخذه الغزالي من العقيدة؟ هذا سؤال لا بد لنا الآن من الإجابة عليه:

لقد وضع الغزالي العقيدة موضع التساؤل، نظرًا لاعتبارات خارجية تتمثل في وجود أديان مختلفة، وعقائد متعددة. ولكن

(٨٠) المنقذ ص٦٨.



الغزالي لم ينفض يديه لذلك من العقيدة، ولم ينفها صراحة، أي أنه لم يصبح بالمعنى الحقيقي زنديقًا. فقد حماه من ذلك دائما هذا الدافع القوي للبحث عن الحقيقة. وقد توصل الغزالي فيما بعد إلى تقبل تعاليم العقيدة عن اقتناع كامل، ولكن هذا الاقتناع لم يكن مستندًا إلى أدلة معينة، وإنما كان نتيجة لتجارب وأسباب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها كما يقول: «وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية- إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي، لا بدليل معين محرر، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها»(٨١).

أما ديكارت فقد كان للشك لديه نفس الأهمية الفلسفية التي كانت له عند الغزالي. وقد وصف ديكارت الشك بأنه «وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا»(٨٢).

وإذا تبين لنا أن شك ديكارت لم يكن في الواقع شك زندقة وإلحاد، وإنما كان طريقًا فلسفيًا اختاره وسلكه وعلمه، فإن ذلك يمكن أن يؤدي بنا إلى الإجابة عن مسألة عقيدة ديكارت التي ثار حولها نزاع كثير. وسنعتمد في توضيح ذلك على ما عرضه ديكارت نفسه.

---

(٨١) المنفذ ص ١٢٥.
(٨٢) من خطاب ديكارت إلى بويتندك **Buitendijk** (عام ١٦٤٣م): ATIX،p.63.





إن ما يهمه - كما يقول- هو معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا، أي الحصول على معرفة الحقيقة، تلك المعرفة التي يدركها العقل بيقين قطعي مطلق. ومن هنا نستطيع أن نفهم ماذا يعني عندما يؤكد باستمرار أن الشك يجب أن يضيق نطاقه ويقتصر على مجال بحث الحقيقة، وهذا يعني عدم مد الشك إلى الحياة اليومية، حيث يتحتم على المرء -في أغلب الأحيان- أن يقنع بالأمور الاحتمالية [٨٣]. وقد كان ديكارت نفسه يسير على هذه القاعدة [٨٤]، فقد كان قبل خوض غمار الشك، ولا يزال حتى هذه اللحظة من التأمل -بعد أن مارس الشك بالفعل- مقتنعًا بصحة العقيدة (وأيضًا بصحة القواعد الخلقية)، ولكنه فقط لم يكن قد حصل بعد على معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد الخلقية بالوضوح المطلوب، الذي يسعى إليه. وقد كان كل همه هو الوصول عن طريق نور العقل الفطري -أي عن طريق فلسفي خالص- إلى معرفة الحقيقة، طالما كانت هذه المعرفة ميسرة للعقل.

فإذا كان الغزالي يسعى إلى الحصول على معرفة حقة، وذلك بالرجوع إلى (حقيقة الفطرة الأصلية) فإن مسعاه في ذلك لا يختلف عن مسعى ديكارت في رجوعه إلى (قوة العقل الفطرية). وهذه القوة الفطرية يمكن أن يساء استخدامها وتوجه توجيهًا غير سليم يبلغ بها إلى مرتبة العجز، وذلك

(٨٣) ATIX–2e,p.26
(٨٤) ATIX–p.28



يكون في العادة نتيجة للتربية الخاطئة وللعادات الخاطئة أيضًا، وبوجه عام يكون نتيجة للتبعية في الاعتقاد والفكر، وخصوصًا في مرحلة الطفولة، تلك التبعية التي تسيطر فوق ذلك على غالبية الناس طول حياتهم، وفي هذه الحالة الأخيرة يظل الإنسان مصرًا في النهاية على الجهل.

والإنسان الذي يرضى ذلك لنفسه هو - في نظر الغزالي- إنسان قد تنازل عن إنسانيته[٨٥].

٥- شروط التفلسف

إن الفلسفة بالمعنى الذي نتحدث عنه هنا - وهو البحث عن الحقيقة بالمعنى الشامل للناحيتين النظرية والعملية - تتطلب نوعًا من الزهد العقلي أو التجرد، وهذا يعني تحرير العقل من كل الأحكام السابقة، أي من الأحكام القائمة على أسس غير كافية، وهي تلك الأحكام التي يحصل عليها المرء- كما يقول ديكارت - «من الحواس أو بوساطة الحواس»[٨٦] (وهي الأمور التي تعلمها من والديه ومعلميه إلخ بوساطة حاسة السمع)[٨٧].

ويذكر الغزالي أيضًا باستمرار أن تعاليمه لا يستطيع أن

(٨٥) المعارف العقلية (دمشق ١٩٦٣م) ص٩٦.
(٨٦) انظر الترجمة العربية للتأملات ٧٠، ATIX-p.14
(٨٧) ATIX-p.146





يفهمها إلا من تحرر من كل تبعية وتقليد[٨٨] وديكارت يعني الشيء نفسه حين يقول « ... إني لا أنصح بقراءته (يقصد كتاب التأملات) بتاتًا لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معي تأملًا جديًا ، ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس ، وأن يخلصوها تخليصًا تامًا من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة ، وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جدًا »[٨٩] .

ويذكر الغزالي ثلاثة أسباب رئيسية للفكر الخاطئ تعكر صفو العقل وتحجب عن الناس رؤية الحقيقة الخاصة ، وتتمثل هذه الأمور في الوقوع تحت سيطرة المحسوسات ، أو الخضوع للمظنونات ، أو الاهتمام بأغراض الجدل والانصراف عن البحث الجدي عن الحقيقة .

وفي ذلك يقول الغزالي : « .. وحقيقة الأمور وراء الحواس والظنون ، ولكن الغالب على بعض الناس لذة المحسوسات ، وعلى بعضهم قوة المظنونات ، وعلى بعضهم أغراض الجدل ، فأعرضوا عن بيان العقل وتصاموا عن استماع الكلام بالعقل »[٩٠] .

---

(٨٨) انظر مثلا القسطاس المستقيم ص٧٩ حيث يقول إن من نبض عليه عرق من عروق التقليد لا يصلح لصحبته .

(٨٩) الترجمة للتأملات ص ٤٨ / ٤٩ ، AT VII,p.9 انظر أيضًا: ATIX- p.125f

(٩٠) المعارف العقلية ص ٩٨ .





ويؤكد الغزالي على ضرورة تطهير النفس من كل الصفات الخبيثة إذا أراد المرء الوصول إلى علم حقيقي(٩١).

وقد توصل الغزالي عن طريق خبراته طوال حياته التي منحها للعلم والبحث عن الحقيقة -إلى الاقتناع بأن الجهل يمثل في الغالب- كما يقول- مرضًا مستعصيًا، وأن هناك قسمًا كبيرًا من بين المشتغلين بالعلم قد مني بهذا المرض، ولهذا فإن الأولى ألا يدخل المرء مع أمثالهم في نقاش.

يقول الغزالي في ذلك:

«ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع: أحدها يقبل العلاج والباقي لا يقبل، أما الذي لا يقبل : أحدها: من كان سؤاله واعتراضه عن حسده وبغضه، فكلما تجيبه بأحسن الجواب وأفصحه وأوضحه لا يزيده ذلك إلا بغضًا وعداوة وحسدًا، فالطريق ألا تشتغل بجوابه.. فينبغي أن تعرض عنه وتتركه مع مرضه.. والثاني أن تكون علته من الحماقة وهو أيضًا لا يقبل العلاج.. وذلك رجل يشتغل بطلب العلم زمنًا قليلًا ويتعلم شيئًا من العلم العقلي والشرعي فيسأل ويعترض من حماقته على العالم الكبير الذي أمضى عمره في العلوم العقلية والشرعية، وهذا الأحمق لا يعلم ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضًا مشكل للعالم الكبير. فإذا لم يعلم هذا القدر يكون سؤاله من الحماقة، فينبغي ألا يشتغل بجوابه. والثالث: أن يكون مسترشدًا وكل ما لا يفهم من كلام الأكابر يحمله

(٩١) ميزان العمل ص ٣٤١ وما بعدها، والإحياء ١ / ٥٥.





على قصور فهمه، وكان سؤاله للاستفادة، لكن يكون بليدًا لا يدرك الحقائق، فلا ينبغي الاشتغال بجوابه أيضًا.. وأما المرض الذي يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشًدا عاقلًا فهمًا لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهوة والجاه والمال، ويكون طالبًا للطريق المستقيم، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعنت وامتحان. وهذا يقبل العلاج. فيجوز أن تشتغل بجواب سؤاله، بل يجب عليك إجابته»(٩٢).

ويرى الغزالي أن الأفكار الفلسفية لا يستطيع إدراكها إلا «الذين لهم قوة القريحة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الحدس»(٩٣).

وقد كان ديكارت أيضا يرى أن التفلسف يتطلب شروطًا عقلية وخلقية.

ولهذا يشير إلى أنه قد كتب (تأملاته) لعقول قوية ثابتة solidioribus ingeniis كما يتحدث أيضًا في (مقال عن المنهج) عن طريقه الفلسفي الذي لا يجوز ولا يمكن أن يسلكه كل الناس، ويشير ديكارت إلى طبقتين من العقول ليست لهما القدرة على ذلك: «هذان الصنفان هما: أولا الذين لاعتقادهم في أنفسهم من الحذق فوق ما لهم لا يستطيعون أن يمنعوا أنفسهم من التهور في أحكامهم، ولا يملكون من الصبر ما يستطيعون به سياسة أفكارهم كلها بنظام، ومن ثم فإنهم

(٩٢) أيها الولد ص ١٣٧ / ١٣٨ (ضمن مجموعة: القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي).
(٩٣) معارج القدس ص ٢١٠.





إذا اتخذوا حرية الشك في المبادئ التي تلقوها، والابتعاد عن الطريق العام، فإنهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الذي يجب سلوكه للسير الأقوم وسيظلون في ضلالٍ كل حياتهم، ثم آخرون أوتوا حظا من العقل أو من التواضع، كي يحكموا بأنهم أقل قدرة على تمييز الحق من الباطل من أناس يصلحون أن يكونوا لهم معلمين، فهم أولى بأن يقنعوا باتباع آراء هؤلاء من أن يبحثوا بأنفسهم عما هو أحسن»[٩٤].

وقد اتضح لنا مما تقدم أن التفلسف يتطلب بالإضافة إلى الشروط العقلية والخلقية شرطًا آخر يتمثل في الاستعداد المبدئي للتحرر من كل الأحكام السابقة، والاستعداد أيضًا لاتباع أحكام العقل، لأن العقل وحده هو الملكة المؤهلة لمعرفة الحقيقة، كما يقول الغزالي: «فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط، بل يرى الأشياء على ما هي عليه، وفي تجريده عسر عظيم. وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت»[٩٥].

وهذا يوضح لنا مدى الصعوبات الهائلة التي تعكر صفو العقل، وتقف في وجه الرؤية العقلية الخالصة، لدرجة أن التغلب على كل هذه الصعوبات، والتجرد عن غشاوة الأوهام والخيالات، لن يبلغ كماله- في نظر الغزالي- إلا بعد الموت.

(٩٤) مقال عن المنهج (الترجمة العربية) ص ١٢٥: ATIX-p.15
(٩٥) مشكاة الأنوار ص ٤٧.



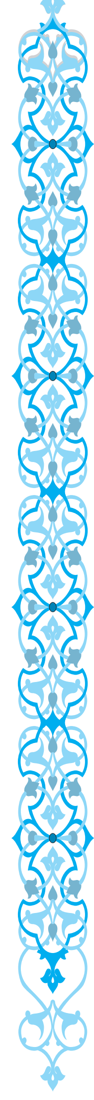


٦ - الشك المنهجي:

(أ) الاعتراف بوجود الحقيقة:

لقد رأينا أن هناك اتفاقًا في الرأي لدى كل من الغزالي وديكارت على أن في الإمكان من حيث المبدأ الوصول إلى مثل هذا التحرر - المشار إليه - من كل الأحكام السابقة ومن الخيالات والأوهام، والوصول إلى معرفة يقينية - على الأقل في مجالات معينة - منبثقة من العقل وحده. وذلك كله عن طريق فلسفي خالص وبطريقة منهجية؛ وكوسيلة لهذه المعرفة توصَّل كل منهما إلى منهج فلسفي يتفقان في أسسه، وإن كانا يختلفان إلى حد ما في طريقة عرضه، وهذه الوسيلة هي الشك المنهجي والتحليل الفلسفي(٩٦).

وقد رأينا أن الشك الفلسفي لديهما قد أعلن عن نفسه بوضوح في وقت مبكر من فترة الشباب، كما رأينا أنه قد دفعهما إلى السعي إلى استقلال عقلي، وأن ميلهما هذا قد ازداد نتيجة للحالة العقلية السيئة لعصريهما بما تشتمل عليه من آراء متضاربة وتعاليم متناقضة، مما أدى إلى تقوية الشك لديهما في حقيقة المناهج الموروثة. ولهذا اتجها - معتمدين فقط على وعيهما بضرورة وجود حقيقة واحدة مطلقة - إلى مهمة البحث عن المعرفة الحقة، وبدءا عملية التفرقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ في هذه الاتجاهات والمذاهب



(٩٦) انظر في ذلك: ATX. p. 373، 576.





القائمة. وبهذا توفر لديهما المنطلق الحقيقي للتفلسف: وهو الاعتراف بوجود حقيقة واحدة مطلقة، والبدء بطريقة جادة في البحث عنهـا - رغم كل الصعوبات التـي تكتنف هذه المهمة - مـع الاقتناع الثابت بإمكان التوصل إلى معرفة هذه الحقيقة. وقد عبر فيشــته (Fichte) عن ذلـك بقوله: "... أن يعترف المـرء بكل جدية بأن هناك حقيقـة واحدة هي وحدها الصواب والحـق، وأن كل ما عداها باطل على الإطـلاق؛ وهذه الحقيقة يمكن العثور عليها فعلاً، وتتضح بنفسها مباشرة على أنها حق مطلق"(٩٧).

وهذا المنطلق الحقيقي للتفلســف يتضمن بالإضافة إلى مـا تقـدم الاعتراف بـأن الحقيقة لا يتوصل إليهـا عن طريق الوحـي وحـده فحسـب كمـا ذهب إلـى ذلك بسـكال(٩٨) Pascal مثـلا(٩٩)، بل يمكن التوصل إليها أيضًا عن طريق فلسفي خالص.

أما الخطوة التالية في طريق البحث عن الحقيقة فإنها تتعلق بالسـؤال عـن المعيار الـذي يمكن اتخاذه فـي عملية الفحص والتمييز بين الحق والباطل في المناهج القائمة؟

(٩٧) J.G Fichte. Ausgewahlte Werke in 6 Banden. (Darmstadt 1962) Vol. VI, p. 168.

(٩٨) فيلسوف فرنسي عاش في الفترة ما بين ١٦٢٣م و١٦٦٢م.

(٩٩) Cf. R. Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 224.





وهنا نجد أن المعيار الحقيقي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الحقيقة نفسها، وذلك لأنها لا يمكن أن تُعرف إلا بذاتها، وإلا لم تكن هي الحقيقة. ومن هذا يتضح أن الباحث عن الحقيقة يجب أن يكون لديه - إلى حد ما - هذا الذي يبحث عنه. ولهذا يقول فيشته: "إن الفلسفة يجب أن يكون لديها الموضوع الذي تريد أن تراه في نور واضح"(١٠٠).

وعلى الرغم من أن الحقيقة هي المقصودة باستمرار في كل دعوى وفي جميع الأحوال، وأنها دائمًا حاضرة، فإنها في الوقت نفسه أبعد وأصعب موضوع للمعرفة إذا أراد المرء أن يدركها(١٠١)، أما الحقيقة التي يملكها المرء عادة في حياته العملية، والتي لم يحصل عليها عن طريق التفلسف، فإنها حقيقة ناقصة غير كاملة (بصرف النظر عن الإيمان الكامل الذي يتضمن امتلاك الحقيقة امتلاكا تامًا). وهذه الحقيقة التي يحصل عليها المرء في حياته العملية ليست ملكًا حقيقيًا، وذلك لأنها لم تدرك بوضوح ويقين، إذ هي تقع إلى حد ما في ضوء باهت مختلطة بخيالات وضلالات وأوهام.

وليس معنى ذلك أنها أُخذت دون تفكير، فكل موجود عاقل يفكر، ولكن الطريقة التي يمارس بها المرء هذا التفكير

---

(١٠٠) Fichte. op. cit VI, p. 115.

(١٠١) انظر أيضًا الشذرات المأثورة عن هيراكليت ١، ٢، ٧٢ في:
H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Hambugr 1964. p. 23. 28.





في حياته العملية، وبوجه خاص المدى الذي يصل إليه هذا التفكير، شيء مختلف عما يحدث في الفلسفة. فالفيلسوف لا يكتفي بدرجة التفكير التي يمارسها المرء في حياته العملية، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادي في محاولة للبلوغ إلى وضوح تام، في حين تظل الحقيقة في التفكير العادي أمرًا تقريبيًا معتقدًا، ولذلك تكون قابلة للشك.

ومشكلة الحقيقة لا يمكن أن تُحل بصورة كافية عن طريق الاستقراء (**Induction**)، وذلك لأن العلم الذي يحصل عليه المرء عن هذا الطريق لا يستطيع أن يدعي لنفسه غير صفة الاحتمال لا القطع. كما أن منهج الاستنباط **Deduction** بدوره لا يستطيع أيضًا أن يقدم هو الآخر حلاً كافيًا لمشكلة الحقيقة، وذلك لأن العام الذي يجب أن يستنبط منه المرء هنا هو الحقيقة نفسها التي يبحث المرء عنها. وهكذا فإن التأسيس النهائي للحقيقة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق إرجاع **Reduction** كل شيء إلى مبدأ أول يؤسس كل شيء. وهذا هو الطريق الذي سلكه كل من الغزالي وديكارت.

(ب) ماهية العلم:

لقد قادت مسألة (العلم بحقائق الأشياء) كلا من الغزالي وديكارت إلى السؤال عن ماهية العلم وتبريره وشرعيته، وقادتهما في النهاية إلى المبدأ الأعلى. يقول الغزالي: "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة



العلم ما هي"[١٠٢]. وبذلك أعطى في جملة قصيرة تخطيطا لسير فلسفته.

وقد قال ديكارت في (القواعد) - أي قبل تأسيسه للميتافيزيقا في (التأملات) - إن الأداة الحقيقية لكل علم وكذلك المنهج كله يتمثلان في البحث عن إجابة للسؤال التالي: ما هي المعرفة وما هو المدى الذي تمتد إليه؟[١٠٣] ويعتبر ديكارت منهجه وسيلة لزيادة علمه شيئًا فشيئًا باستمرار، ووسيلة للوصول إلى المعرفة الحقة لكل ما يقدر المرء على معرفته[١٠٤]. وهكذا يعرض ديكارت المنهج على أنه منهج فلسفي عام. فإذا ادعى في (المقال)[١٠٥] أن المنهج لا اعتبار له إلا بالنسبة له فقط حيث يتحدث عن (عقليته المتوسطة) فإنه بذلك يناقض البناء الأساسي لتعاليمه، ويناقض أيضًا أقواله الأخرى عن منهجه[١٠٦]، ولهذا فإن ما يقوله عن المنهج في (المقال) يجب أن يفهم على أنه إما تعبير عن تواضعه، أو إفصاح عن موقف مؤقت في بداية طريقه الفلسفي.

وعندما بحث الغزالي وديكارت مسألة ماهية العلم اتفقت إجابتهما عن هذه المسألة. وهذه الإجابة تتمثل في أن العلم الحقيقي يجب أن يقطع الطريق بصفة مطلقة أمام كل شك.

(١٠٢) المنقذ ص ٦٨ وما بعدها.
(١٠٣) انظر: ATX، P. 398.
(١٠٤) المرجع السابق ص ٣٧١ وما بعدها.
(١٠٥) انظر: ATVI، P. 3/4.
(١٠٦) راجع على سبيل المثال: ATIX p. 6/9: ATX p. 371 ff.





يقول الغزالي في ذلك: "العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"(١٠٧).

فالعلم اليقيني - بناء على ذلك - يمتاز بميزتين هامتين، أولهما: أن اليقين فيه يقين مطلق لا يدع مجالاً لأي لون من ألوان الشك أو الارتياب في انكشاف المعلوم؛ وثانيهما: أنه يقين يبعد تمامًا أي فرصة للاختلاط بالخطأ أو الضلال بأي شكل من الأشكال.

ويتحدث الغزالي في كتابه (محك النظر) عن العلم اليقيني، ويوضح اليقين بقوله: "أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله، وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة أحوال: أحدها: أن تتيقن وتقطع به، وينضاف إليه قطع ثان، وهو أن يقطع (المرء) بأن قطعه به صحيح، ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس، ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه، ويكون فيه آمنًا مطمئنًا قاطعًا بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه، ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة، وإن شخصًا واحدًا لا يكون في مكانين (في وقت واحد)، وإن شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك ..."(١٠٨).

---

(١٠٧) المنقذ ص ٦٩.

(١٠٨) محك النظر ص ٥٥، انظر أيضا المستصفى ص ٤٣ وما بعدها.





ويتفق هذا مع ما يراه ديكارت من أن اليقين المطلق أمر لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقي. ولهذا يوصي كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحًا وضوحًا مطلقًا. يقول ديكارت في ذلك: "... ولكن ما دام العقل يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصا على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، مني على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي منها بينة الفساد، فيكفيني لرفضها جميعًا أن يتيسر لي أن أجد في كل واحد منها سببًا للشك"(١٠٩).

وهذا لا يعني أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من بادئ الأمر علمًا باطلاً، بل يعتبر في هذه اللحظة من التأمل الفلسفي غير مؤسس تأسيسا كافيًا.

وبعد أن توصل كل من الغزالي وديكارت إلى معيار للعلم اليقيني بدءا في فحص كل الآراء التي لديهما بهدف البحث عما إذا كان بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأي حال من الأحوال، أي معارف تمتاز بالعلامة المطلوبة لليقين المطلق. وهنا يجب التخلي عن كل معرفة يكون فيها مجال للشك حتى لا يتبقى في النهاية إلا المعارف اليقينية. ويشبه ديكارت ذلك(١١٠) بما يفعله المهندس المعماري عندما يريد أن يقيم بناء ثابتا، حيث يعمد إلى الحفر في المكان

(١٠٩) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ ATIX, p. 14.
(١١٠) انظر: ATVI, p. 536 f.





المطلوب إقامة البناء فيه، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل في النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة.

(ج) حركة الشك:

إذا تتبعنا أهمية منهج الشك في مؤلفات الغزالي فإننا نستطيع أن نتبين أنه قد دعا منذ البداية - كما سبق أن رأينا - إلى الاستقلال العقلي إزاء فحص كل الآراء المذهبية والطائفية التي واجهها في عصره، مسايرًا بذلك طبيعته العقلية الخاصة وتطوره الشخصي. ولكنه أعطى هذه الدعوة في بادئ الأمر في صورة إشارات عامة قصيرة، وذلك قبل عرضه ممارسة الشك بطريقة منهجية. فنراه يتحدث - على سبيل المثال - في (الاقتصاد في الاعتقاد) عن أهمية البحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا غير مسبوق بأحكام معينة، وذلك في مناسبة حديثه عن التقليد المزدوج من جانب من يسمون بالعلماء الذين لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل. ثم يقول: "... وأنما الحق.. هو ألا يعتقد (المرء) شيئًا أصلاً، وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقا، ونقيضه باطلاً"(١١١). أما تعاليم الغزالي في الشك المنهجي، هذا الشك الذي عاشه الغزالي بنفسه بكل نتائجه إلى أن استطاع في النهاية التغلب عليه بعد صراع عنيف فقد عرضها بالتفصيل بعد زمن غير قصير من تجربته، وذلك في كتابه "المنقذ من الضلال".

(١١١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٨، انظر أيضا ميزان العمل ص ٤٠٩.



وأمـا العـرض الديكارتـي لحركـة الشـك فنراه فـي كتاب (التأملات). أما الشك الذي تحدث عنه ديكارت باختصار في كتابه (المقال) فيمكن اعتباره مجرد تقرير أولي عن الشـك، وذلك اعتمـادًا على ملاحظة ديكارت نفسـه على هذا الكتاب كلـه[١١٢]. وقد اختلـف الأمر في كتـاب (التأملات) عن ذلك تمام الاختلاف. فهنا نجد ديكارت يدعو إلى الشك، ويتحدث عن ضرورة ممارسـته في اسـتقلال. وبعد أن كان الحديث عن الشـك في (المقال) في صورة خبر شـخصي نراه في التأملاتٍ يرتفـع إلـى عـرض نموذجـي عـام. فالشـك هنا يصبح شـكا ميتافيزيقيا، ويحتاج إلى زمن معين لممارسته.

وفـي ردوده علـى (الاعتراضات) يقول ديـكارت: إن على القارئ أن يمارس الشـك في اسـتقلال[١١٣]، وذلك لأن الشـك الفلسـفي الذي يمارسـه المرء بنفسـه هو وحـده الذي يمكن أن يقـود إلى يقين حقيقـي، أي إلى يقيـن ميتافيزيقي يتحدث من أعماق الشـخص نفسـه، حيث لا يسـتطيع مجرد الارتياب العشـوائي أو مجرد الفحص العقلي أن يصل إلى هذه الأعماق. ولهذا أكد كلا الفيلسـوفين الأهمية الحاسـمة لليقين الذي لا يتميز فقط بأنه يقين موضوعي، بل يكون في الوقت نفسه أيضًا يقينًـا ذاتيًا، أي يقينًا يسـتولي على كيان الشـخص كله. ومن أجـل ذلك دعـا الغزالي وديكارت إلى اتخاذ المنهج الفلسـفي الذي يتمثل في الشك المنهجي والتحليل الفلسفي.

---

(١١٢) انظـر خطاب ديكارت إلى صديقه مرسـين في مارس ١٦٣٧م: ATI، p. 349.

(١١٣) انظر في ذلك: ATIX، p. 103 f.



والمواقف التفصيلية لحركة الشك الديكارتية – كما عُرضت في (التأملات) – نجدها بعينها عند الغزالي مع اختلاف يسير؛ وإذا جاز لنا أن نرمز لشخص الإنسان بدائرة فإننا يمكن أن نقول: إن حركة الشك تبدأ إلى حد ما عند محيط الدائرة، عند شهادة الحس، لكي تندفع بعد ذلك في نهاية الأمر إلى مركز الشخص حيث يجد كل يقين لدى الإنسان جذوره.

ويشترك الفيلسوفان – كما سبق أن بينا – في ذات البداية المتمثلة في إرادتهما المطلقة لمعرفة الحقيقة. وفي ثبات وعزم يسيران في الطريق الذي يقودهما إلى الشك المطلق، ويستمران في سيرهما حتى يصلا في النهاية إلى نقطة التغلب الحاسم على هذا الشك.

والبناء الأساسي لحركة الشك عند الغزالي وديكارت بناء واحد؛ فنحن نتبين عند كل منهما مراتب متعددة للشك وهي: الشك في المعارف الحسية ثم الشك في المعارف العقلية الأولية ثم في النهاية الشك في الواقع كله على الإطلاق، وما يتصل بذلك من حجة المنام، وتصور شيطان مخادع أو إله مضل. إنه الشك المطلق في كل شيء وفي معرفة كل شيء، وفوق ذلك في وجود كل شيء. إنه الشك الذي لا يُبقي في أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط.

والصورة التي عرض بها كل من الغزالي وديكارت الشك المنهجي ليست بالتأكيد من قبيل المصادفة وإنما هي صورة





مقصـودة، وتجيـز للمـرء أن يسـتخلص منها نتائـج معينة. فقد عرضا شـكهما في صورة إخبار عن تجربة شـخصية، وهذا يصور رأيهما في الفلسـفة على أنها قبل كل شـيء تفلسف، وهذا يعني أنها إنجاز يعتمد على جهد شخصي وتجربة حية، وليست مجرد التوصل إلى نظريات واستدلالات بأسلوب نظري بحت(١١٤).

وقـد كان للطابـع الشـخصي لمـا عرضـه كل مـن الغزالي وديـكارت تأثير عميق، فقـد أعطى ذلك للأفكار التي عرضاها قـوة إقنـاع لا تسـتطيع أن ترقى إليهـا المناقشـات المجردة. وبالإضافـة إلـى ذلـك كان كل منهمـا يقصد في المقـام الأول حث القارئ على الاحتذاء بهما، وتشـجيعه على سـلوك سبيل الشـك حتى يسـتطيع أن يتغلـب عليه في النهايـة، ويصل إلى اليقين المطلوب. وقد بين كل من الغزالي وديكارت من خلال تجربتهما مع الشك أن التغلب على هذا الشك أمر ممكن.

يقول الغزالي بعد أن انتهى من عرضه لمنهج الشك:

"والمقصـود مـن هذه الحكايـات أن يعمل كمـال الجد في الطلب. حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب"(١١٥).

---

(١١٤) انظر في ذلك أيضا فيشـته (المرجع الذي سـبقت الإشارة إليه جزء ٤ ص ١٦٨) الذي يؤكد بكل قوة ضرورة الممارسـة الشـخصية للفلسفة؛ فيقول على سـبيل المثال: على مَن يريد معرفة الحقيقة أن يصل إليها بنفسـه. فالمحاضر في وسعه أن يبين فقط شروط المعرفة؛ وهذه الشروط يجب أن ينفذها كل واحد في نفسـه بنفسـه، وأن يكرس لهذا العمل حياته العقلية بكل نشـاط، وحينئذ سوف يصل إلى المعرفة بنفسه دون حاجة إلى عمل أي شيء آخر.

(١١٥) المنقذ ص ٧٥.





وعندما يصل البحث إلى هذه الحقيقة التي لم تعد قابلة إلى زيادة بحث أو استقصاء، فإنه يكون بذلك قد وصل إلى تلك النقطة التي تضع نهاية حاسمة لكل لون من ألوان الشك.

(د) المعرفة الحسية:

لقد رأينا أن الغزالي وديكارت لم يستطيعا التوصل إلى إجابة كافية عن سؤالهما عن "حقائق الأشياء"، ولهذا تحول هذا السؤال إلى سؤال آخر عن ماهية العلم، والآن تتقدم المعارف الحسية في المكان الأول على أنها علم مباشر. ولكن هذه المباشرة وسهولة الفهم لهذه المعارف - كما تبدو في الظاهر - يتضح خداعها عند النظرة القريبة. وذلك لأن التجربة تبين أن المعرفة الحسية خاضعة لأوهام وخيالات.

فالغزالي يتحدث في (معيار العلم) - أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة - عن خداع الحواس. ويضرب لذلك أمثلة كثيرة منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جدًا، وتبدو لها الكواكب وكأنها دنانير منثورة على بساط أزرق، في حين أن العقل ببراهينه يعرف أن قرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية، وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا .. إلخ[١١٦]. فإذا قارنا ما عرضه الغزالي هنا في (المعيار) بما عرضه بعد ذلك في (المنقذ) فإننا نجد أنه لا يقتصر في (المنقذ) على ذكر أمثلة لخداع الحواس، بل يبين لنا - زيادة على ذلك - كيف

(١١٦) معيار العلم ص ٦٢.





أن خـداع الحواس قد أدى به إلى الشـك في المعرفة الإنسـانية بصفة عامة.

ويقرر الغزالي في (المنقذ) أن الحواس تخدعنا وأن المعارف الحسـية - بناء على ذلك - عارية عن اليقين، ولهذا فلا يمكن أن تعـد علمًـا حقيقيًا. وفي ذلك يقول الغزالـي: "من أين الثقة بالمحسوسـات وأقواها حاسـة البصـر، وهي تنظـر إلى الظل فتـراه واقفًا غير متحـرك وتحكم بنفي الحركـة؟ ثم بالتجربة والمشـاهدة بعد سـاعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتـة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لـم تكن له حالة وقوف. وتنظـر إلـى الكوكب فتراه صغيـرًا في مقدار دينـار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسـات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكـم العقل ويخونه تكذيبًا لا سـبيل إلى مدافعته. فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا"(١١٧).

وفـي هذا الصدد يقول ديكارت أيضـا: "كل ما تلقيته حتى اليـوم وآمنـت بأنـه أصدق الأشـياء وأوثقهـا قد اكتسـبته من الحواس أو بواسـطة الحواس. غير أني جربت هذه الحواس في بعـض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى مَن خدعونا ولو مرة واحدة"(١١٨).

ثم يتحدث ديكارت بعد ذلك عن خداع الحواس أحيانًا فيما

(١١٧) المنقذ ص ٧١.

(١١٨) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ / ٧١، انظر: ATIX, p. 14.





يتعلق بالأشــياء الصغيرة جدًا والبعيدة جدًا عن متناولنا. ومثل هذا نجده عند الغزالي في كتاب المســتصفى(١١٩) حيث يشير إلى أن خداع حاســة البصر ينشأ بســبب أن هناك عقبات تظهر في حالة ما إذا كان الشيء بعيدًا جدًا أو قريبًا جدًا عن متناولنا. كمــا أننا نجد مثــال الشــمس والكواكب عند ديــكارت أيضًا حيــث يقول إن لديــه فكرتين متباينتين عن الشــمس إحداهما مصدرها الحواس والأخرى مســتمدة من أدلة علم الفلك(١٢٠). كما يشــير في موضــع آخر إلى أن من الغريب أن لهيب شــمعة صغيرة لا يحدث على عينيه أثرًا أقل مما يحدثه النجم(١٢١).

(هـ) المعرفة العقلية:

لقــد رأى كل من الغزالي وديكارت ما تنطوي عليه المعارف الحســية من خداع وشــكوك، ولهذا قررا رفضهــا بصفة مبدئية وعــدم الاعتــداد بها فــي عملية بحثهمــا عن الحقيقــة، وذلك انطلاقًــا مــن المبــدأ الــذي ارتضيــاه، والــذي يتمثل فــي عدم الاعتراف بصفة العلم اليقيني إلا للمعرفة المستمدة من مصدر مؤكد وغير قابل للشك على الإطلاق.

ويتحول الغزالي عن هذه المعارف الحســية لكي يبحث عن مدى يقين المجموعة الثانية من المعارف وهي المعارف العقلية الأولية. فبعد أن بين أن المعارف الحســية قابلة للشــك أراد أن

(١١٩) ص ٤٥، انظر أيضا محك النظر ص ٥٩.
(١٢٠) الترجمة العربية للتأملات ص ١٣٣؛ انظر: ATIX, p. 66.
(١٢١) المرجع السابق ص ٣٤٣، انظر: ATIX, p. 66.







يختبـر المبـادئ العقلية في مدى شـرعيتها . ولأول وهلة يبدو أن أوليـة ويقين المبـادئ العقلية أمر غير قابل للشـك إطلاقًا . وهذا ما يعنيه الغزالي حين يتساءل : مَن يستطيع جادًا أن يشك مثـلاً في الحقائق الرياضية والمنطقية مثل أن العشـرة أكثر من الثلاثة ، وأن الشـيء لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين في وقت واحد .. إلخ(١٢٢) .

ولكـن الأمـر مع ذلـك لم يكن بهـذه البسـاطة – فقد تبين أن الشـك في المعرفـة – الذي بدأ هجومه فـي مجال المعارف الحسـية – يجد نفسـه الآن قادرًا على أن يتخطـى هذا المجال ويوجـه هجومه إلى مجالات أخرى من حوله . وهنا لا يسـتطيع مجـال الحقائـق العقليـة أن يسـلم من تيـار هجومـه . ويصور الغزالـي ذلك قائلا : "فقالت المحسوسـات : بِمَ تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسـات ، وقد كنت واثقًا بي ، فجـاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تسـتمر على تصديقي ؟"(١٢٣) .

صحيح أن الشـك – الذي وجد في مجال المعارف الحسـية نقـاط هجوم كافية – لا يسـتطيع هنا أن يوجـه هجومه بطريقة مباشـرة إلى المعارف العقلية الأولية ، ولكنه يسـتطيع أن يعلن عن نفسـه بطريقة غير مباشـرة للتشـكيك في هذه المعارف . فالشك هنا لا يلجأ إلى التشكيك في مبادئ عقلية معينة ، ولكنه

(١٢٢) المنقذ ص ٧٢ .
(١٢٣) المرجع السابق .





يشـكك في العقل كله، وذلك بمسـاعدة (تأملات خارجية). ومثل هذه التأملات الخارجية تبدو ممكنة قياسًا على ما سبقت الإشـارة إليه من أن المعارف الحسـية - التـي كانت تعتبر قبل ذلك معارف واضحة - قد أمكن التشكيك فيها من جانب درجة للمعرفـة أعلى منها، وذلك عندما ظهـر (حاكم العقل) ممثلا لهذه الدرجة المشار إليها. ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله: "فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كمـا تجلى حاكم العقل فكذَّبَ الحسَّ في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإِدراك لا يدل على استحالته"(١٢٤).

ومـن خلال هذه النظـرة العميقة ينفتح عمـق لا قرار له. إذ يبدو أن الشـك قد اتسـع نطاقه عن طريق هذه الأفكار إلى مدى ليست له نهاية.

أما ما يتعلق بآراء ديكارت في الشـك فـي المعارف العقلية فنود أن ننبه إلى أن هذا الشـك في المعارف العقلية يظهر عند ديكارت فـي علاقة وثيقة مع الشـك الميتافيزيقي، ولهذا فلن نتحدث عنه الآن هنا، بل سيأتي دور الحديث عنه عندما نعرض لمشكلة الإِله المضل **deus mendax** عند ديكارت(١٢٥).

(و) الرؤيا:

إذا كانـت وحـدة العالم قـد انحلت - عن طريق التشـكك المشـار إليه في المعارف الحسية والعقلية - إلى أجزاء متفرقة

---

(١٢٤) المنقذ ص ٧٢.

(١٢٥) انظر فيما يلي فصل: الشك الميتافيزيقي.






تتمثـل في خبرات خداعة وغير يقينية، فـإن هذه الوحدة تبدو الآن فـي حالـة انهيار تـام وتنحل إلى عدم عن طريـق التأمل في ظاهرة الرؤيا، وذلك لأنه حتى وجود الأشياء (تلك الأشياء التي كانت لا تزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكك فيها) لم يعد يسـتطيع أيضًا أن يسـلم من تيار الهجوم المدمر للشـك. هذا الشـك الذي يحيط هنا بكل شيء كان يمثل حتى الآن الثـروة المعرفية كلهـا. (والحجة) التي تشـكك هنا في الواقـع كله تتخذ من ظاهرة الرؤيا منطلقًا، وتظهر عند الغزالي في الصورة التالية: "وأيدت (المحسوسـات) إشكالها بالمنام وقالـت: أما تراك تعتقد في النوم أمورًا وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتًا واسـتقرارًا ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل؟"(١٢٦).

فالغزالـي هنـا يتأمل في حالـة الرؤيا، حيـث تنخفض فيها قـدرة الإنسـان على المعرفـة، فالوعي يكون معـزولاً، ويصير النائـم خاضعًا لمـا يحدث في أثناء الرؤيا مـن تخيلات معتقدًا أنهـا حقائق، ويعرف ابتداءً في حالة اليقظة -أي بعد اسـتعادة الوعي- أن هذه التصورات لم تكن إلا خيالات وأوهامًا.

وبعـد إيراد الغزالي لهذه (الحجة) من جانب المحسوسـات والتـي على أساسـها يكون كل ما يراه المرء فـي النوم له اعتباره فقط في حالة المنام - نرى الغزالي يقوم الآن بتطبيق هذه الحجة أيضًا على المعرفة الحسـية والعقلية ويتساءل عما إذا كانت هذه

(١٢٦) المنقذ ص ٧٢.







المعــارف أيضًــا صادقة فقط بالنســبة إلى حالة اليقظــة؟ ثم يدع المحسوســات تســتمر في اعتراضها: " ... لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكــون يقظتــك نومــا بالإضافة إليها. فــإذا وردت تلــك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها"[١٢٧].

إن اتهــام حالــة اليقظة لحالة النوم بالكــذب قد دفع الغزالي إلى التســاؤل على لســان المحسوســات - عما إذا كانت هناك حالة أخرى ممكنة تعلــو حالة اليقظة المعروفة، أي حالة يقظة جديدة تكشف بدورها أن حالة اليقظة الحالية ليست إلا مجرد خيــالات؟ . وهذا يذكرنا بما ســبق أن عرضناه عن الشــك في المعارف العقلية، هذا الشــك الذي نشــأ عن طريق واقع خداع الحواس. فقد كان الحديث هناك أيضًا عن احتمال وجود درجة أخرى للمعرفة فوق العقل إذا تجلت كذَّبت العقل في حكمه.

وهــذه الفكــرة يمكن أن تــؤدي إلى خطــوات لا نهاية لها. وذلــك لأن حالــة اليقظة الجديدة هــذه لا تحمل معهــا التبرير الميتافيزيقــي لهــا، ولهذا يمكن التفكير ثانيــة في حالة يقظة جديدة فوقها وحالة أعلى منها، وهكذا إلى غير نهاية.

أما مــا يتعلق بديكارت فإن تطور الشــك عنده ينطوي على بعــض الخصائص، وذلــك بجانب ما ســبقت الإشــارة إليه من الاتفاق مع الغزالي في البناء الأساســي الذي يتمثل بوجه خاص

---

(١٢٧) المرجع السابق ص ٧٢ وما بعدها.







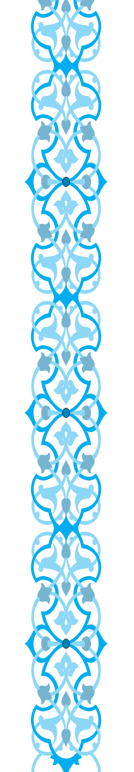
في النزوع نحو المبالغة في التطرف. فالرؤيا وخداعها يدفعان ديكارت - مثل الغزالي - إلى الشك في الواقع بصفة عامة. ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر، إذ تدفعه هذه المشكلة إلى التفكير في كيفية التمييز بين اليقظة والمنام، ويجد ديكارت أنه ليست هناك علامات مؤكدة للتمييز بينهما، ويؤدي به ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائمًا أو مستيقظًا؟ وينتهي ديكارت إلى القول بأنه لا يمكن أن يقال شيء يقيني عن وجود الأشياء، وبذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب علومًا معرضة للشك القوي فيها. ولكن الحقائق الرياضية، تبدو لديكارت مشتملة على يقين لا سبيل إلى الشك فيه(١٢٨).

ومن خصوصيات فكر ديكارت أن حجة الرؤيا تدفعه إلى الحديث عن مسألة العلوم الأولية، وهي مسألة رئيسية في تفلسفه. وذلك لأن العلم الذي يسعى إليه أصلاً ليس علمًا جزئيًا بالمعنى الحديث ولكنه علم كلي شامل للجانبين النظري والعملي معًا. وقد ظل الهدف المتمثل في العثور على أساس ثابت صلب للعلوم مسيطرًا على ديكارت حتى النهاية(١٢٩).

(١٢٨) راجع: ATIX, p. 14 f.
(١٢٩) انظر في ذلك المرجع السابق ص ١٣.





(ز) الشك الميتافيزيقي:

لقد تحدث ديكارت عن الشك الميتافيزيقي وعرضه في صورة نموذجية. ولهذا سنبدأ بعرض ديكارت لهذا الموضوع ثم نعرض بعد ذلك رأي الغزالي فيه.

لقد رأينا أن (حجة المنام) قد أبقت لديكارت على أولية ويقين القضايا الرياضية. ولكن يقين القضايا الرياضية يهتز ويتعرض للشك عندما يفكر في أن الله - الذي يعتقد ديكارت في وجوده اعتقادًا راسخًا في ذهنه منذ زمن طويل - ربما جعل هذا العالم في مجموعِهِ غير موجود على الإطلاق، وعلى ذلك فالإنسان يخدع نفسه إذا لم يستطع أن يعرف ذلك. ويفكر ديكارت في أنه - مثلما هو مقتنع بأن هناك أناسًا آخرين يضلون في أحيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته معرفة كاملة يقينية - ربما يخدع نفسه أيضا عندما يشتغل بالرياضة، ويجمع - مثلا - اثنين وثلاثة أو يحسب ما شاكل ذلك. ويقول ديكارت: إنه إذا كان يبدو أن هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فإنه لا يتفق مع كرم الله أيضًا أن يرى الإنسان نفسه أحيانًا خاضعًا للخطأ والضلال كما يستطيع كل منا أن يجد ذلك في نفسه. ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرين لا يعتقدون إطلاقا في وجود الله.

وهكذا يصبح واقع الضلال والخطأ بالنسبة لديكارت - كما هو أيضًا بالنسبة للغزالي - دافعًا إلى الشك في العقل، غير أن ديكارت هنا لا يعتمد فقط - مثل الغزالي - على خداع





الحــواس بوجه خاص، بــل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الإِنسان من ضلال وخداع.

ومن خلال تأملاته في الشــك في وجود الأشــياء والشك في الحقائق العقلية الأولية انتهى ديكارت أيضًا إلى الشــك في كل شيء، وأصبح يرى – كما يقول – أن في الإِمكان الشك في كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقًا(١٣٠).

وقد ظل ديكارت فــي أثناء تأملاته وبحثه عن الحقيقة حريصًا على مبدئه في الامتناع النظري عن قبول الحقائق التي لا تستطيع أن تبرهن على يقينها. وذلك لأن كل ما يهمه الآن – كما يقول – لا يتعلــق بالعمل ولكن بالمعرفة(١٣١). ولهذا يرفض ديكارت كل ما حصل عليه حتى الآن من علم، ويعتمد الشك وحده، هذا الشك الذي يقوده إلى دعوى الروح الخبيث (**genius malignus**) أو الشــيطان المخادع. يقول ديكارت: "وإذن فسأفترض أنه ليس الله – وهــو أرحم الراحمين وهو المصــدر الأعلى للحقيقة – الذي يضلني، بل شــيطان خبيث ذو مكر وبأس شــديدين قد اســتعمل كل ما أوتي من مهارة لإِضلالي"(١٣٢) وفيما بعد يصل ديكارت في

(١٣٠) انظر في ذلك: ATIX، p. 17.

(١٣١) المرجع السابق، إن ما ذكره ديكارت هنا لا يتعارض مع سعيه للحصول على علم كلي شامل للناحيتين النظرية والعملية؛ لأنه لا زال يبحث عن الأساس الــذي يبنــى عليه هذا العلم، وحين يجد هذا الأســاس فســيكون أساســا للعلم الشامل للجانب النظري والعملي معا.

(١٣٢) المرجع السابق، راجع الترجمة العربية للتأملات ص ٧٨.





تأملاته إلى إحلال ما يسمى بالإله المضل (**deus mendax**) محل الشيطان الخبيث (وهما متماثلان في واقع الأمر)(١٣٣).

ويتصور ديكارت هذا الإله المضل بأنه ذلك الكائن الذي يخدع الإنسان، ويصور له عالمًا من اختراع الخيال على أنه حقيقة واقعة.

إن ما يسمى هنا لدى ديكارت بالشك الميتافيزيقي(١٣٤) له نظير أيضًا عند الغزالي، غير أن الغزالي لم يشر إليه صراحة في بادئ الأمر أثناء عرضه المنهجي للشك في (المنقذ). ولكن الشك الجذري الذي عاناه الغزالي كما عاناه ديكارت يتضمن ما يقصد بالشك الميتافيزيقي: أي يتضمن افتراض تزويد الإنسان بعقل زائف، وإضلاله من قبل إله مضل أو روح خبيث.

وقد أشار الغزالي في (المنقذ) إلى الشك الذي يمكن أن يحدث نتيجة لإمكان الانخداع عن طريق السحر - وذلك عند تعريفه للعلم اليقيني - حيث يقول: "الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا مَن يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكا وإنكارًا. فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانًا، وقلبها،

---

(١٣٣) انظر في ذلك: ATIX, p. 19, 21, 22, 28 f.
(١٣٤) راجع: ATIX, p. 28, VII p. 172/460.





وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب عن كيفية قدرته عليه: فأما الشك فيما علمته فلا"(١٣٥).

كما يتحدث الغزالي أيضًا في كتابه (محك النظر)(١٣٦) عن اليقين الحقيقي الذي يجب أن يصمد أمام الشك الميتافيزيقي. ويذكر هنا أنه يشترط في العلم اليقيني عدم تأثره بأي شيء ولو كان هذا الشيء معجزة نبوية. فلو فرضنا أن مثل هذه المعجزة تريد أن تنقض يقين هذا العلم اليقيني فإنها لا تستطيع أن تزلزله أو تنال منه. فإذا حدث مثل ذلك وتصور شخص أن الله ربما يكون قد كشف لنبي من أنبيائه عن سر يناقض هذا العلم اليقيني، فإن هذا الشخص يكون حينئذ مجردا عن أي يقين حقيقي بالمعنى المطلوب - كما يقول الغزالي.

وفي (المنقذ) يتحدث الغزالي صراحة عن فكرة الإله الذي يضل عباده، بعد أن يكون الغزالي قد تغلب على هذه الفكرة، أي بعد أن يكون الشك المطلق قد ارتفع. ويأتي الحديث عن هذه الفكرة هنا في معرض حوار بينه وبين أحد أتباع الباطنية، حيث يشير الغزالي باختصار إلى سؤال الإضلال - من جانب الله لعباده - قائلاً: «وسؤال الإضلال وعسر تحرير الجواب عنه مشهور»(١٣٧).

(١٣٥) المنقذ ص ٦٩.
(١٣٦) محك النظر ص ٥٥.
(١٣٧) المنقذ ص ١١٦.





أما تفصيل هذه المسألة فيذكره الغزالي في مؤلف آخر هو (الاقتصاد في الاعتقاد)، وذلك عند حديثه عن النبوة والمعجزات النبوية. ونص عبارة الغزالي في هذا الصدد كما يلي: «... فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول: (هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم) فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه.. فبم نعلم صدقه، فلعله يَلْبِس علينا ليغوينا ويهلكنا[١٣٨]؟».

وحل هذه المشكلة - التي صاغها الغزالي هنا صياغة قوية - يتمثل - في رأيه - في أن الكذب لا يمكن أن يصدر من الله: «والجواب أن الكذب مأمون عليه»[١٣٩].

ولم يكن حدوث الشك المطلق عند الغزالي في قدرات العقل الذي اختص به الإنسان ناتجًا عن طريق التأمل في المعارف الحسية المشكوك فيها وعن طريق (حجة) الرؤيا فحسب، بل كان هناك أيضًا عامل قوي آخر استند إليه هذا الشك، وهو ذلك الاحتمال الذي سبق أن أشرنا إليه، وهو افتراض وجود درجة من درجات المعرفة تعلو العقل، أي احتمال ظهور حالة يقظة جديدة تبطل المعارف العقلية وتكذبها (بجانب الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من أنواع المعارف)

---

(١٣٨) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٢. و (يلبس) من لبس عليه الأمر بمعنى خلط. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ (الأنعام: ٩).
(١٣٩) المرجع السابق.





- وهـذه الفكرة ليس لهـا نظير عند ديكارت فـي عرضه لهذا الموضـوع. فقـد تفرد الغزالي بهـذه الفكرة التـي تعتمد على اشتغاله بالتصوف.

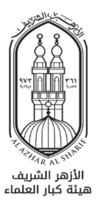
(وهنا يجب أن نلفت النظر إلى أن اشتغال الغزالي بالتصوف قد تم أيضًا بمساعدة العقل)(١٤٠).

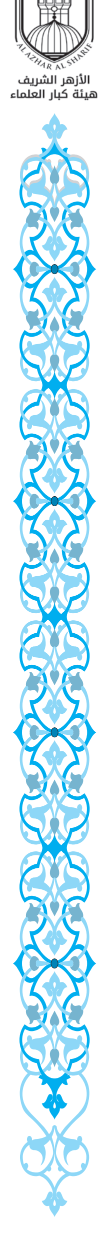
وفـي تكملـة النص الذي سـبق أن أوردناه عـن حالة اليقظة الجديدة - التي إذا وردت كشفت عن أن جميع ما توهمه المرء بعقلـه خيـال لا حاصل له - يقول الغزالـي: «ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم: إذ يزعمون أنهم يشـاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم» وغابوا عن حواسهم، أحوالاً لا توافق هذه المعقولات. ولعل تلك الحالة هي الموت؛ إذ قـال رسـول الله ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتـوا انتبهوا». فلعل تلـك الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة. فإذا مات (المرء) ظهرت له الأشـياء على خلاف ما يشـاهده الآن، ويقال له عند ذلك: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»(١٤١).

وحيـن يتحدث الغزالي هنا عن احتمـال وجود نوع آخر من المعرفـة بعد المـوت يعلو غيرَه من المعـارف، ويروي في هذا الصـدد الحديث الشـريف، ويتحـدث عن الصوفيـة ويقتبس

(١٤٠) راجع فصل الصوفية في الباب الثاني وفصل العقل والتصوف في الباب الرابع من هذا الكتاب.
(١٤١) المنقذ ص ٧٣.







من القرآن، فإنما يفعل ذلك استكمالاً لتأملاته. فالخبرات والمعارف الدينية ليست خارجة عن النطاق الذي يمارس فيه التحليل الفلسفي.

والآن وبعد أن عرضنا وناقشنا بالتفصيل كيف مارس كل من الغزالي وديكارت تجربة الشك الفلسفي بكل نتائجه، نريد أن نبين في الفصل التالي كيف أمكن لهما التغلب الحاسم - بطريقة فلسفية - على هذا الشك الفلسفي الشامل، وكيف توصلا إلى المبدأ الفلسفي والتأسيس المطلق للعقل.







الفصل الثاني
التأسيس المطلق للعقل

تمهيد:

قبل أن نتعرض بالدراسة للحل الذي تغلب به كل من الغزالي وديكارت على الشك المنهجي الذي مارساه حتى نهاية الطريق، ينبغي أن نشير أولاً إلى أن الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة؛ إذ تحدث فيه الخطوة الترنسندنتالية (Transcendental)[١٤٢] الحاسمة: وهي الصعود إلى الأساس المطلق لكل ما هو مشروط ومحدود، والذي يكون بسبب محدوديته عرضة للشك. فالشك إذا استخدم بكل نتائجه يستطيع أن ينكر كل الواقع، لأن الواقع نهائي ومحدود وغير ضروري. وهذا الشك يصل في النهاية بالضرورة إلى ذلك الوجود الذي منه يتلقى كل موجود محدود ونهائي وجوده، أي يصل إلى وجود الله المطلق.

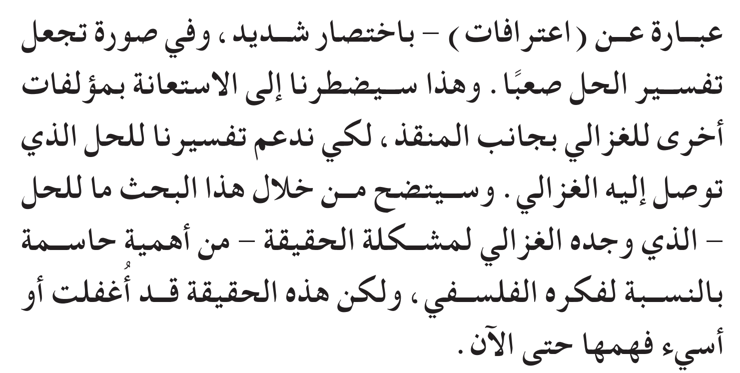
وقد قام كل من الغزالي وديكارت بهذه الخطوة الترنسندنتالية، والخلاف بينهما في هذا الصدد ينحصر فقط في الطريقة التي عرضا بها الحل الحاسم لمشكلة الحقيقة. فقد عرض ديكارت في (تأملاته) الحل بتوسع وتفصيل، بينما نجد الغزالي يعرض الحل في (المنقذ) - الذي هو

---

(١٤٢) كلمة (ترنستدنتال) لم يضع لها المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية كلمة عربية مقابلة، بل استخدمها كما هي دون تعريب. وما قصدناه في هذا المقام مذكور أعلاه عقب ذكر هذا المصطلح.







عبارة عن (اعترافات) – باختصار شديد، وفي صورة تجعل تفسير الحل صعبًا. وهذا سيضطرنا إلى الاستعانة بمؤلفات أخرى للغزالي بجانب المنقذ، لكي ندعم تفسيرنا للحل الذي توصل إليه الغزالي. وسيتضح من خلال هذا البحث ما للحل – الذي وجده الغزالي لمشكلة الحقيقة – من أهمية حاسمة بالنسبة لفكره الفلسفي، ولكن هذه الحقيقة قد أُغفلت أو أسيء فهمها حتى الآن.

الحل الغزالي

(أ) عرض الغزالي للحل:

لقد عرَّف الغزالي العلم اليقيني بأنه ذلك العلم الذي لا يدع مجالاً لأي لون من ألوان الشك، وفي الوقت نفسه يقطع الطريق تمامًا أمام أي فرصة للوقوع في الخطأ أو الضلال. وبناء على ذلك يقول الغزالي:

"ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه من هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني"(١٤٣) ولكن الشك المطلق قد أظهر أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعطي لأحكامه هذا اليقين المطلق، ولهذا يبدو الحصول على علم حقيقي بهذا المعنى المشار إليه أمرًا غير ممكن. ولكن الغزالي يصر على التمسك بقاعدة الحقيقة التي وضعها والتي تقضي بضرورة

(١٤٣) المنقذ ص ٦٩.



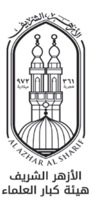


اليقين المطلق لكل علم حقيقي، رغم أنه يعرف الآن أنه لم يعد لديه – طبقًا لهذه القاعدة – علم له هذه الصفة.

ومع ذلك فالغزالي في بحثه عن الحقيقة لا يستسلم، ولا يزال يعتقد أنه يستطيع التوصل إلى حل. ولكن هذا الحل يظل في بادئ الأمر محجوبًا عنه. ويرجع الغزالي ذلك إلى أن المعرفة العقلية الأولية التي يبحث عنها، لا يمكن إدراكها إلا بمساعدة معارف عقلية أولية وهي تلك التي يبحث عن يقينها، وبعبارة أخرى فإنه – بناء على هذا الشرط – لا يمكن للمرء أن يصل إلى الهدف المطلوب إلا بعد أن يكون قد حصل على هذا الهدف. ولكن هذا يمثل تناقضًا ويشكل مهمة غير ممكنة.

ويصف الغزالي نفسه في أثناء هذه الفترة – عندما اصطدمت إرادة الحقيقة المطلقة لديه بالشك المطلق، وعندما بدا له أنه لا يمكن الجمع بينهما – بأنه سوفسطائي، بدون أن يكون في الحقيقة سوفسطائيا. وذلك لأن إرادة الحقيقة المطلقة لديه قد حالت بينه وبين السفسطة.

يقول الغزالي في ذلك: "فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجًا فلم يتيسر، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن هذه مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على




مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال"(١٤٤).

والأمر الذي يجب أن يوضع في الاعتبار - عند مناقشتنا التالية للتغلب على الشك - هو أن الغزالي قد ثبت على موقفه الذي يتمثل في البحث عن حل لمشكلته عن طريق العقل - رغم الاستحالة الظاهرية - وليس عن أي طريق آخر. والحل الذي توصل إليه الغزالي في النهاية قد جاءه - كما سنبين - عن طريق العقل، وإن كان لم يصل إليه أيضًا عن طريق استدلال منطقي كما كان يعتقد في الأصل.

وقد استمرت أزمة الغزالي الفكرية - التي أدت به إلى الشك المطلق والتي وصفها بأنها مرض - إلى أن: "شَفاه الله تعالي من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة"(١٤٥).

إن الذي يلفت النظر ابتداء في هذا النص هو حديث الغزالي هنا - في إيجاز شديد - عن الله وعن النور. وهو حديث يبدو لأول وهلة بلا مبرر، وذلك لأن الغزالي كان يصر في بحثه عن الحقيقة على عدم قبول أي علم إلا إذا كان علمًا يتصف باليقين المطلق؛ وفضلاً عن ذلك يؤكد الغزالي هنا أن الحل لم يكن

(١٤٤) المنقذ ص ٧٣.
(١٤٥) المنقذ ص ٧٤.





نتيجة أدلة نظرية، وأنه - فوق ذلك - يمكن التوصل إلى أكثر الحقائق لا عن طريق أدلة منطقية وإنما بوساطة هذا النور فقط.

فإذا حاول المرء تفسير هذا الحل تفسيرًا فلسفيا من خلال تلك العبارات القليلة فقط فإنه يكون من الصعب تجنب التفسيرات الخاطئة. وذلك لأنه يمكن أن يتبادر إلى الذهن تفسير النور هنا تفسيرًا حرفيا أو صوفيا. ويضاف إلى ذلك أن الغزالي قد أكد أن الحل لم يكن (بنظم دليل وترتيب كلام). وهذا كله يوحي بوصف الحل بأنه لا عقلي بل صوفي أو حالة شعورية غير محددة، وهذه هي التفسيرات التي قيلت بالفعل حتى الآن.

وقبل أن نقوم بعرض وجهة نظرنا في هذا الصدد، فإنه يتحتم علينا أن نناقش أولاً تلك التفسيرات الشائعة مناقشة علمية، ونبين الأسباب التي تجعلها غير مقبولة، بل غير ممكنة لتفسير الحل. وبعد ذلك نعرض تفسيرنا الفلسفي، الذي يعد في نظرنا التفسير الوحيد الممكن للحل الذي توصل إليه الغزالي، ونذكر في هذا الصدد أيضًا المبررات القوية التي تجعلنا نقول بهذا التفسير.

(ب) نقد التفسيرات السائدة حتى الآن:

لقد حاول بعض الباحثين[١٤٦] بيان ما يسمى (بالجانب الفلسفي) للحل، وذلك على الوجه التالي: إن الاقتناع

---

(١٤٦) انظر في ذلك بحث الدكتور عمر فروخ المنشور في: (أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده) ص ٣٣٦ وما بعدها.







بالمعـارف العقليـة والحسـية يحتم الاسـتناد إلـى مقياس ما، وحيـث إن كل مقياس نسـميه بدهيـا أو أوليا هو فـي الحقيقة مستند إلى مقياس سـابق، وهذا بدوره يحتاج إلى مقياس أسبق منـه وهكذا إلى ما لا نهاية، فإنه لم يكن هناك بد أمام الإنسـان من "أن يقف في سلسـلة الأسباب عند نقطة معينة، وهذا الذي فعله الغزالي مع فارق واحد دل على عبقريته الأصيلة"(١٤٧) إذ أن الإنسان الذي يقف في جدله المنطقي تحكما من عند نفسه في نقطة يعلم أن وراءها مجالاً لافتراض أسباب أسبق منها وأوضح يعتبـر صاحب جدل فاسـد "من أجل هذا بعينـه رأى الغزالي أن المنطق الصحيح في نفسـه لا في شـكله فقط يقتضي أن يكون المقيـاس الأول والأقصـى من نقطة لا يعرفهـا هو ولا يعرف ما قبلها بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا يحيط بها ..."(١٤٨).

ولكن تفسـير الحل تفسـيرًا منطقيا على الوجه السـابق لا يتفـق إطلاقا مع مـا ذكره الغزالي صراحة مـن أن الحل لم يكن (بنظـم دليـل وترتيـب كلام)، أي لم يكن عن طريق أسـلوب منطقي بحت. ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير لم يوضح لنا تلك النقطة التي منها يكون المقياس المطلق.

وإنه إذا كانت هذه الإشـارة إلى الجانب الفلسفي للحل لها اعتبارها في محاولة إعطاء تفسير فلسفي لم يضطر معه الغزالي

(١٤٧) المرجع السابق ص ٣٣٦.
(١٤٨) المرجع السابق ص ٣٣٧.





إلـى اللجوء إلى الشـرع[١٤٩] أو التصوف، إلا أن تفسـير الحل على هذا الوجه غير كاف من وجهة النظر الفلسفية.

وبصـرف النظـر عـن هـذه المحاولـة المشـار إليهـا، فإن التفسـيرات التـي حدثـت حتـى الآن للحـل الذي توصـل إليه الغزالي يمكن تقسيمها إلى مجموعتين.

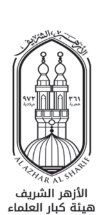
المجموعة الأولى[١٥٠] تمثل الرأي الذي يذهب إلى أن الحل "عمل يائس لمرتاب لم يبق أمامه طريق غير أن يرمي بنفسه في أحضـان التصوف"[١٥١] وهنا لا يراعي المرء الفرق بين الشـك الارتيابي والشـك الفلسـفي. وممـا يوحي بالتفسـير الصوفي للحـل أن الغزالي قد تحول -كما هو معـروف- إلى التصوف، وأن الحـل، فضـلاً عن ذلك، قـد حدث عن طريـق النور، وهو صورة تسـتخدم غالبًا فـي التصوف. ولكن الإشـارة إلى هاتين النقطتيـن لا تكفي لتبرير التفسـير الصوفي، وذلك لأن هاتين النقطتيـن يمكـن، بـل حتى يجب - كما سـنبين - أن تفسـر تفسيرًا آخر يختلف عما يقول به أصحاب التفسير الصوفي.

أمـا المجموعة الثانيـة[١٥٢] فإنها - مثلها مثـل المجموعة السابقة - تقول بتفسير الحل تفسيرًا لا عقليا، ولكن بدون أن تُبْرز في الحل عنصرًا صوفيا خاصا.

---

(١٤٩) المرجع السابق.
(١٥٠) من بين ممثليها كل من: Gosch, Macdonald, Frick
(١٥١) Frick, op. cit. p 73
(١٥٢) من بين ممثليها كل من: Azkoul, Abu Ridah, Watt





أولا: التفسير الصوفي

نشرع الآن في مناقشة كل من المجموعتين السابقتين في تفسيرهما للحل الذي توصل إليه الغزالي، ونبدأ برأي المجموعة الأولى التي تفسر الحل تفسيرًا صوفيا(١٥٣). ومن خلال مناقشتنا لهذا الرأي سيتضح للقارئ مدى تناقض هذا التفسير، وكيف أنه لا يستطيع أن يثبت أمام النقد.

أما أن الحل لا يجوز أن يفهم فهمًا صوفيا فذلك أمر يمكن استنتاجه أيضًا من تحليل دقيق لما في (المنقذ) نفسه. وهنا يجب أن نضع من بادئ الأمر أمام أعيننا أن (المنقذ) يعطي لنا عرضًا حقيقيا أمينًا لحياة الغزالي وتطوره العقلي(١٥٤)، وأنه لا توجد هناك أية أسباب يمكن أن تشكك بصورة جدية في صدق ما عرضه الغزالي.

ومحاولة اتهام الغزالي بتعمد إعطاء بيان خاطئ عن الترتيب الزمني لتطوره العقلي(١٥٥)، وجعل (المنقذ) بذلك في جملته

---

(١٥٣) انظر أيضًا د. عثمان أمين في كتابه عن ديكارت (القاهرة ١٩٦٥ م ص ١٤١) حيث يرى أن الشك المطلق عند الغزالي قد أفضى إلى حال من الإشراق الصوفي.

(١٥٤) يرى هذا الرأي أيضا كل من د. زكى مبارك (الأخلاق عند الغزالي ص ٣٨، ٤٤)؛

Machonald. op. cit. p. 37. Abu Ridah, op. cit. p. 10: Asin Palacios, M.; Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica. Zaragoza 1901, p. 158

(١٥٥) إن المحاولة التي تبناها (Gosche) في هذا الاتجاه في بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته:

Uber Ghazzalis Leben und werke. Berlin 1859, p. 295





عرضة للشك – محاولة لا يمكن تبريرها. والادعاء بأن (المنقذ) قد كتب فقط على نمط منطقي وتخطيطي وليس على نظام ترتيب زمني[١٥٦]، ادعاء لا يمكن دعمه إطلاقًا عن طريق أقوال الغزالي، ولا يمكن أن يثبت أمام النقد. فهذا الزعم يستند بوجه خاص على حكايات المؤرخين من أن الغزالي الذي نشأ في طفولته في جو صوفي يلزم أن يكون قد ارتشف في طفولته التعاليم الصوفية[١٥٧]. وهذا يعني أن الغزالي قد أعطى لنا في (المنقذ) بيانا خاطئا عندما روى أنه ابتدأ عقب الحل – أي في أثناء اشتغاله النقدي المنظم بالاتجاهات الرئيسية الأربعة في عصره – بالاشتغال بالتصوف بتعمق، وأنه قد قرر نتيجة لهذه الدراسة الاتجاه إلى ممارسة التصوف. ولكننا نستطيع أن نرد على ذلك بما يأتي:

أولاً: إن روايات المؤرخين عندما تتحدث عن التجارب والدراسات الصوفية المبكرة للغزالي – روايات ذات طابع مشكوك فيه، فضلاً عن أنها مختلطة إلى حد كبير بالأساطير[١٥٨].

(١٥٦) من بين ممثلي هذا الاتجاه Watt في كتابه:
Muslim intellectual. Edinburgh 1963, p.50f
وأيضا Frick, op. cit. 69. وإلى حد ما A History of Muslim Philosophy,
: p. 591

(١٥٧) انظر في ذلك كارادي فو في كتابه عن الغزالي طبعة باريس ١٩٠٢م، ص ٤٥ وما بعدها – وأيضا تاريخ فلسفة المسلمين المشار إليه ص ٦١٧.

(١٥٨) انظر في ذلك أيضا: Macdonald, op. Cit. p.88





ثانياً : لو سلمنا أن الغزالي قد اشتغل حقيقة بالتصوف أحياناً في وقت مبكر ، مثلما اشتغل بكل النظريات والاتجاهات السائدة في عصره[١٥٩] – فإن التصوف لم تكن له عند الغزالي في ذلك الوقت المبكر أهمية كبيرة ، ولهذا لم يأخذه أيضًا في ذلك الوقت على أنه اتجاه قد برهن – في نظره – على شرعيته ، بل كان التصوف بالنسبة له مثله مثل بقية الاتجاهات والتعاليم الأخرى التي كانت منتشرة في عصره[١٦٠] .

وبعد أن وجد الغزالي حلا لأزمته التي استمرت شهرين ، وأصبح بعد الحل معتمدًا فقط على المبادئ العقلية التي عرف يقينها – اتجه لكشف الحقيقة في تعاليم الاتجاهات القائمة ، ودرس أيضًا التصوف – كما يقول – على أنه الاتجاه الرئيسي الرابع والأخير دراسة عميقة مستفيضة[١٦١] . وقد قرر الغزالي نتيجة لهذه الدراسة – بعد أزمة نفسية عنيفة – التحول إلى التصوف وممارسته عمليا ، وذلك لأنه رأى أنه يجب عليه – لأسباب دينية – أن يغير اتجاه حياته الحالي . وهذه الأزمة

---

(١٥٩) يتحدث الغزالي نفسه عن اشتغاله بكل هذه الاتجاهات منذ أن راهق البلوغ. راجع المنقذ ص ٦٦ .

(١٦٠) انظر في ذلك أيضا : Abu Ridah, op. cit. p. 10

(١٦١) ولكن هذه الدراسة المستفيضة لكتب الصوفية لم تجعل منه صوفيا ، بل أتاحت له فقط – كما يقول – الاطلاع (على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصلت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع) ويعلق الدكتور عبد الحليم محمود على ذلك بقوله "ولكن ذلك لم يجعل منه صوفيا" راجع : المنقذ من الضلال تحقيق د. عبد الحليم محمود ص ٢٤٠ – دار الكتب الحديثة (بدون تاريخ) .





الثانية التي استمرت ستة أشهر - والتي يجب تمييزها بعناية من الأزمة الأولى التي نشأت بسبب الشك الفلسفي - قد حدثت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد[١٦٢]. فإذا ما رحنا نختبر بيان الغزالي فيما يتعلق بكلا أزمتيه ونعرض ذلك على كتبه المؤكد تأليفها في الزمن الواقع بين الأزمتين، فإنه يمكن أيضًا البرهنة عن هذا الطريق على أن (المنقذ) لا يتضمن أية تناقضات[١٦٣].

ونكتفي الآن بما أوردناه لبيان أن (المنقذ) عرض صادق وأمين، أي أنه يقدم لنا أيضًا ترتيبًا زمنياً صحيحًا للتطور العقلي للغزالي. وبذلك يسوغ لنا أيضًا أن نعتمد على (المنقذ) في تفسير الحل. وهكذا نرى أن الادعاء بأن الغزالي قد عرض في

---

(١٦٢) بدأت الأزمة الثانية في شهر رجب من عام ٤٨٨هـ. راجع المنقذ ص ١٢٧.

(١٦٣) لم يؤلف الغزالي حتى ذلك الوقت مؤلفات صوفية. والكتاب الصوفي الوحيد الذي يدعي البعض أنه ألفه في ذلك الوقت وهو ميزان العمل - قد ألفه الغزالي في آخر حياته. (انظر في ذلك سليمان دنيا في كتابه: الحقيقة في نظر الغزالي. طبعة دار المعارف ١٩٦٥م، ص ٦٤ وما بعدها). ويلاحظ أن الترتيب الزمني لكتاب ميزان العمل عند الأستاذ عبد الكريم العثمان في كتابه سيرة الغزالي ص ٢٠٣، والذي استقاه من بويج في كتابه الذي سبقت الإشارة إليه - فيه تناقض. وذلك لأنه يعطي لنشأة كتاب الميزان عام ٤٨٧ هـ / ٤٨٨ هـ، مع أن الغزالي قد أعلن في معيار العلم ص ٣٤٨ أنه يريد أن يؤلف ميزان العمل. ومعيار العلم قد ألفه الغزالي بعد (التهافت)، و(التهافت) قد ألف (طبقا لبيان الأستاذ العثمان أيضًا) عام ٤٨٨هـ فكيف يكون الغزالي قد ألف ميزان العمل في التاريخ المشار إليه، وهو لم يكن بعد قد ألف (التهافت). فضلاً عن (المعيار)؟





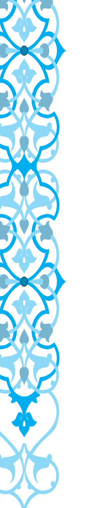
الحل قراراً مصطنعًا سبق له أن اتخذه في واقع الأمر في وقت مبكر من حياته، وهو قرار التحول إلى التصوف - هذا الادعاء يتداعى وينهار بما بيناه، لأنه زعم لا يستند على أساس سليم وليس له ما يبرره.

والأدلة التي سنوردها الآن تبرر ما ندعيه من أن الحل الغزالي لا يجوز أن يفهم فهما صوفيا، بعد أن ثبت أن (المنقذ) يقدم لنا بيانات صحيحة. فلو افترضنا أن حل الغزالي ينبغي أن يفهم فهمًا صوفيا فإننا يجب أن نستنتج من ذلك أيضًا أن الغزالي يناقض نفسه في (المنقذ) باستمرار.

فالغزالي يكون حينئذ قد قبل هنا في الحل شيئًا على أنه حق بدون بحث أو تبرير. وهذا مناقض لجهود الغزالي في البحث عن الحقيقة بحثًا خالصًا غير مسبوق بأحكام معينة، هذه الجهود التي يتحدث عنها في المنقذ وفي غيره من كتبه الأخرى.

وفضلاً عن ذلك فإنه يكون من غير المفهوم أن يكون الاتجاه إلى التصوف سببًا في إعادة الثقة إليه في العقل.

لقد ذكر الغزالي أن الضروريات العقلية قد عادت - عن طريق الحل - مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين. وقبل ذلك عرّف العلم الحقيقي بأنه يتصف باليقين المطلق الذي لا يمكن زعزعته، ولهذا فلا يمكن أن يستند الحل على مجرد إحساسات صوفية أو ما عداها من إحساسات لا عقلية، أو يتمثل في اعتقاد مأخوذ عن أي مصدر له حجية ما.







إنه سيكون أيضًا امرًا غير مفهوم إذا قدم الغزالي هنا – من ناحية – حلا صوفيا، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل عن طريق الحل إلى يقين حقيقة المعارف العقلية الأولية، وليس إلى يقين حقيقة التصوف. فالغزالي – في الوقت الذي حدث فيه الحل – لم يكن قد اتخذ قرارًا بالاتجاه إلى التصوف. فقد بدأ بعد الحل في دراسة التصوف دراسة منظمة، كان من نتيجتها تحوله إلى التصوف وممارسته عمليا. ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعد أنه سيجد في التصوف الطريق السليم الذي يبحث عنه، وإلا لم يكن في حاجة لأن يدرس قبل التصوف – كما يروى لنا – الاتجاهات الرئيسة الثلاثة الأخرى. إن الأزمتين اللتين عاناهما الغزالي يجب فصلهما زمنيا، كما يجب التمييز بينهما نوعيا. فالأزمة الأولى قد حدثت عن طريق شكه في المعرفة وانتهت بالحل الذي أعطى له التأسيس المطلق للحقائق العقلية. أما الأزمة الثانية فكان لها طابع ديني وانتهت بقراره ممارسة التصوف عمليا. ولقد أصبح الغزالي صوفيا بعد أن غادر بغداد. فهو يقول[١٦٤] إنه لم يستطع أن يدرك عن طريق اشتغاله النظري خصوصية التصوف إدراكا كافيا، لأن التصوف في جوهره لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الممارسة العملية.

(١٦٤) انظر في ذلك: المنقذ ص ١٢٣ وما بعدها.



وهذا يتفق أيضًا مع ما سبق أن أشرنا إليه من أن الغزالي لم يؤلف قبل مغادرته بغداد مؤلفات مطبوعة بطابع صوفي.

وتفسير الحل على أنه كشف صوفي يذهب جنبًا إلى جنب مع الرأي الذي يذهب إلى أن الغزالي يجب أن ينظر إليه في تفكيره على أنه صوفي، أي عدو للعقل. فقد قيل عنه[١٦٥] إنه قد دعا إلى قصر استخدام العقل على هدم الثقة في نفسه، أي في العقل ذاته[١٦٦].

ولكننا نقول ردا على ذلك: إن الغزالي وإن كان قد اتخذ طريقة الحياة الصوفية إلا أنه مع ذلك قد حارب في التصوف نظريات الحلول والاتحاد والتعاليم الغريبة ونقضها[١٦٧]، ولم ينقلب أبدًا عدوا للعقل، وإنما فهم التصوف كفيلسوف، ولهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المنكرين للعقل[١٦٨].

---

(١٦٥) انظر في ذلك: ماكدونالد في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الألمانية) في مادة: الغزالي - مجلد ٢ ص ١٥٤.

(١٦٦) انظر أيضًا تاريخ فلسفة المسلمين ص ٥٨٩ هامش ٢١ حيث تجد أيضًا رفضًا لهذا الرأي المشار إليه.

(١٦٧) انظر في ذلك أيضا:

Obermann, J., Der philosohische und religiose Subjektivismus Ghazalis, Wien 1921 . p. 96, 292

(١٦٨) راجع فصل الصوفية في هذا الكتاب، انظر أيضًا تاريخ فلسفة المسلمين ص٦١٧.



ثانيا : التفسير اللاعقلي

تشترك التفسيرات اللاعقلية مع التفسيرات الصوفية (وهذه تمثل صورة خاصة من التفسيرات اللا عقلية) في أنها جميعًا تذهب إلى أن الحل الذي توصل إليه الغزالي كشف لا عقلي ؛ وبهذا الاعتبار يسري على التفسيرات اللا عقلية نفس النقد ونفس الاعتراضات التي تتعلق بهذه النقطة والتي عرضناها في نقدنا للتفسيرات الصوفية.

والذين يتبنون التفسير اللاعقلي يكتفون بوضع (النور) الذي يتحدث عنه الغزالي في الحل وضعًا مساويًا للكشف، ولكن بدون التأمل فيما وراء هذه الصورة التي استخدمها الغزالي من مضمون. والفرق بينهم وبين دعاة التفسير الصوفي أنهم لا يسمون هذا الكشف كشفًا صوفيًا، بل هو: (كشف مباشر من عند الله محاط بالأسرار)[١٦٩]، أو يمثل مساعدة لا يمكن تفسيرها من جانب شيء فوق العقل[١٧٠] أو يذهب البعض إلى وضع نظرية[١٧١] ترى أن تعبير الغزالي حين يقول إن الله قد بعث إليه نورًا - لا ينبغي أن يفهم فهمًا مباشرًا. فهذا التعبير - كما يدعي هذا البعض - هو عبارة عن مثال لعادة شائعة في الأدب الإسلامي تعتبر أن الله هو السبب الأصلي لأية أحداث تحدث دون أن يعتقد المرء ذلك حقيقة في كل حالة. كما أن حديث الغزالي هنا فجأة ودون تمهيد عن الله سيكون

(١٦٩) Abu Ridah, op. cit. p. 14

(١٧٠) انظر : Watt, op. cit. p.56

(١٧١) انظر في ذلك :

Azkoul, K,Al Ghazzali Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss, Munchen 1938, p. 43f.





حديثا غير مفهوم بعد أن كان قبل ذلك غير مؤمن - ولهذا يجب أن يفهم المرء أن الغزالي هنا أراد أن يقول فقط إن هناك نورًا قد أتى بالحل. ولكن من أين جاء هذا النور؟ هذه مسألة ليست ذات أهمية بالنسبة للغزالي مؤقتا، لأن الأهم من ذلك كان بالنسبة له - كما يزعم أنصار هذه النظرية - أنه قد كشف له الآن باطنيًا عن يقين المبادئ العقلية. وهكذا كان أساس العقل عند الغزالي أمرًا لا عقليًا.

وردا على هذه النظرية نقول:

إن هذه النظرية تفترض - خطأ - أن الغزالي كان في مرحلة شكه غير مؤمن. ولكن الغزالي لم يكن في أي وقت من الأوقات - وحتى في أثناء أزمته الأولى - غير مؤمنٍ بالمعنى الحقيقي كما سبق أن بينا ذلك في حينه،(١٧٢) وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية تمثل رأيًا خاطئًا يذهب إلى أنه لو فرض أن الغزالي قد توصل هنا أولاً إلى استعادة الإيمان، فإنه كان يجب عليه حينئذ أن يبرهن على معرفة الله بنوع من الأدلة المنطقية، رغم أن الغزالي - كما سنبين - يرى أن معرفة الله هي في المقام الأول عمل رؤية حدسية، وأن الأدلة المنطقية البحتة إزاء ذلك ليس لها إلا أهمية ثانوية فقط(١٧٣).

(١٧٢) انظر في ذلك ما سبق أن وضحناه في فصل: العقيدة والشك الفلسفي.

(١٧٣) يفترض المرء أيضًا - خطأ - أن الغزالي كان ملحدًا، إذا ادعى المرء أن المعرفة - التي تتمثل في أن الحل قد حدث عن طريق نور قذفه الله في صدره - قد توصل إليها الغزالي فيما بعد، أي بعد الحل بزمن طويل، في وقت كان الغزالي فيه مؤمنًا حقيقة. ولكن بحث الغزالي عن الحقيقة لا يعزل الإيمان، بل كان محاولة لتوضيح العقيدة عن طريق العقل بالمعنى الذي نجده أيضًا في فلسفة القديس أنسلم: fides quaerens intellectum





ثالثا : التفسير الفلسفي

١- نور العقل:

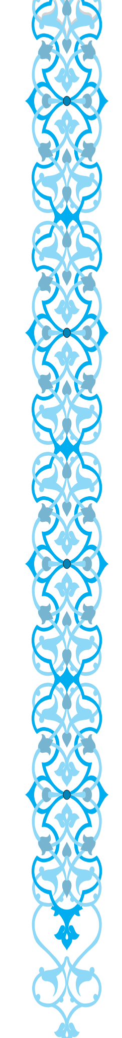
بعد أن بينا ما في التفسيرات الصوفية واللاعقلية للحل من شكوك وتناقضات، يتحتم علينا الآن أن نناقش عرض الغزالي للحل مستندين إلى أقواله في (المنقذ). ومن خلال ذلك سيتبين لنا مدى أهمية ما عرضه الغزالي في الحل ومضمون ذلك. وسيزداد الرأي - الذي نتوصل إليه - عمقًا عن طريق استنادنا إلى مؤلفات الغزالي الأخرى. وحينئذ سيتضح أن الحل لا يمثل عملاً يائسًا، أو مجرد قبول تأسيس لا عقلي للحقيقة، وإنما يمثل المعرفة الفلسفية الحاسمة، حيث يدرك الفيلسوف هنا الحقيقة نظريا وعمليًا في وضوح مطلق.

ولتوضيح ذلك سنقوم أولا بتفسير للحل في إطار (المنقذ) ثم بعد ذلك نتوسع في هذا التفسير وندعمه عن طريق أقوال أخرى للغزالي في غير (المنقذ) من مؤلفات.

وهناك في (المنقذ) إشارات متعددة لما يجب أن يفسر به النص الذي يعطي فيه الغزالي الحل في صورة النور الذي قذفه الله في صدره.

فقد بين الغزالي كيف أن الشك الفلسفي قد أظهر أن المعارف الحسية والمبادئ العقلية لا يمكنها أن توصلنا إلى اليقين المطلق الذي يسعى إليه الفيلسوف.

وهنا يقف أمام ضرورة البحث عن معرفة واضحة وضوحًا





مطلقًا، تكون قادرة بنفسها على البرهنة على شرعيتها، وتكون خارجة عن نطاق المعارف الحسية ومجرد المعارف المنطقية.

وقد طلب الغزالي تأسيس العلم تأسيسًا أوليا غير قابل للنقض، ورفض من أجل ذلك - في أثناء بحثه عن الحقيقة - كل علم غير يقيني يقينا مطلقًا. وقد حصل الغزالي في الحل على هذا التأسيس الأوليّ المطلوب حيث يخبرنا كيف عادت إليه - عن طريق هذا الحل -الثقة في الحقائق العقلية الأولية، وأصبح يجد فيها ما كان ينشده من (أمن ويقين).

فالغزالي لم يتنازل عن التأسيس الأول المطلوب للمبادئ العقلية، ولم يتراجع أو يسحب تعريفه الأولى للعلم الحقيقي، كما لم يتراجع أيضًا عن ضرورة الشك الفلسفي. وقد أكد الغزالي - عقب عرضه للحل - أهمية منهجه حيث يقول إن قصده من هذه الحكايات هو: "أن يعمل كمال الجد في الطلب حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب. فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة والحاضر إذا طلب فقد واختفى"(١٧٤).

إن الغزالي لا يقصد هنا بالنقطة التي يصل إليها الباحث في النهاية - والتي لا يمكن أن تبحث بعد ذلك أو تطلب - المعارف الأولية بوجه عام، بل يقصد بها معرفة أولية معينة فقط. وذلك يتضح من أنه استطاع أن يفحص المعارف العقلية الأولية في

(١٧٤) المنقذ ص ٧٥.






مجالات المنطق والرياضة بمساعدة الشك الفلسفي.

ويؤكـد الغزالي أن الحل لم يحدث بواسـطة صناعة منطقية مجـردة، ويصـف النـور الـذي أتى بالحـل - والـذي لا يمكن تفسيره تفسـيرًا صوفيًا أو لا عقليا كما بينا - بأنه مفتاح أكثر المعارف.

وعلـى الجملة فإن الحل - اعتمادًا على ما عرضه الغزالي - يتمثل في أنه قد أدرك هنا في وضوح مطلق تأسـيس الحقيقة أو الحقيقة نفسـها في نقطة لا يمكن أن تبحـث، وعن طريق نور هـو مفتاح أكثـر المعارف. والغزالي يقـول إن الحل لم يحدث نتيجـة صنعة منطقية مجـردة (ولكنه لا يقول إن الحل قد عزل العقـل!)؛ وهكذا يجب أن يكون الحل - بعد أن وضحنا أنه لا يوجد هنا كشـف لا عقلي كما لا يوجد أيضًا رجوع إلى التقليد - متمثلا في معرفة تستند - على العكس من المعرفة المعتمدة على الصنعة المنطقية - على رؤية عقلية مباشـرة. فالأمر يدور هنا حول معرفة حدسية.

وسـنرى أن تفسيرنا هذا يستطيع أن يعتمد أيضًا على أقوال الغزالي في كتبه الأخرى. وفيما يلي نذكر - على سبيل المثال - ما يقوله الغزالي في معيار العلم:

"ومـن مارس العلـوم يحصل له ... علـى طريق الحدس ... قضايـا كثيـرة، لا يمكنه إقامـة البرهان عليهـا، ولا يمكنه أن يشـك فيهـا، ولا يمكنه أن يشـرك فيها غيـره بالتعليم، إلا أن





يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه"(١٧٥).

فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحًا لبعض النقاط الهامة. فالغزالي يشير هنا إلى أن الذي يمارس العلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها. وهكذا فإن لدينا هنا الآن إيضاحًا يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالي أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية. وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل في معرفة حدسية قد وجد هنا ما يزكيه ويدعمه. وسيزداد دعما - فضلا عن ذلك - عن طريق نقاط أخرى.

والمعارف الحدسية التي يتحدث عنها الغزالي يحصل عليها المرء - كما نرى في النص السابق - عن طريق عقل علمي دارس، فهي ليست حاضرة حضورًا مباشرًا لكل إنسان. وهناك علامة أخرى لهذه المعارف الحدسية وهي أن الذي يحصل عليها لا يستطيع أن يشك فيها. فهذه المعارف إذن فيها اليقين المطلق الذي يطلبه الغزالي للعلم الحقيقي، والذي اتجه الغزالي إلى البحث عنه بمساعدة الشك الفلسفي، والذي اهتدى إليه أخيرًا في الحل. ومن العلامات الأخرى لهذه المعارف أن الذي يحصل عليها لا يستطيع أن ينقلها إلى غيره بوساطة التعليم؛ إنه يستطيع فقط أن يبين للباحث الطريق الذي سلكه هو بنفسه لكي يصل إلى معارفه. وهكذا فإن لدينا هنا إشارة لتوضيح هذه الحقيقة التي تتمثل في أن

(١٧٥) معيار العلم ص ١٩٢.





الغزالي لم يذكر شيئًا عن مضمون الحل، بل استخدم لهذا صورة فقط. وفضلاً عن ذلك فإن لدينا الآن إيضاحًا يفسر لنا لماذا لم يؤسس الغزالي الحل نفسه تأسيسًا منطقيًا، وبدلاً من ذلك وصف بالتفصيل الطريق والمنهج الذي توصل عن طريقه إلى معرفة الحل؛ وبعد الحل - وهذا أمر يجب أن يؤخذ في الاعتبار - أكد أهمية هذا المنهج عندما ذكر أن المقصود من هذا العرض التفصيلي هو أن يحث الباحث عن الحقيقة على البحث بعزم ودون كلل كما فعل هو نفسه.

وبعد أن أصبح واضحًا أن الحل يشتمل على معرفة حدسية، نريد أن نناقش الآن مضمون هذه المعرفة.

لقد اتضح لنا من (المنقذ) أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة أو بالحقيقة نفسها، وأن الغزالي قد وجدها بعد أن وصل أخيرًا في بحثه عن الحقيقة - هذا البحث الذي قام به بمساعدة الشك الفلسفي لمعرفة الأساس الذي يقوم عليه كل علم - إلى نقطة لا يمكن له أن يبحثها، أي إلى نقطة تمثل السبب الأول والمؤسس. وإنه لمن الواضح أن سببًا أولاً مؤسسًا لا يمكن أن يبحث، وذلك لأن كل فحص وكل عمل عقلي يجب أن يجد فيه أساسه.

والتأسيس الأول للعقل يعني إرجاع المشروط، أي العقل الذي لا يستطيع أن يؤسس نفسه (وهذا ما برهن عليه الشك الفلسفي المطلق) - إلى سبب أول هو شرط العقل؛ وهذا السبب نفسه مطلق، يكشف عن نفسه مباشرة في إطلاقه. ومثل





هذا السـبب لا يمكن أن يسـبب، لأنه هو نفسه السبب الأول. وكسـب أول فإنه يؤسس نفسه وهو علة ذاته (causa sui)، وهذا السـبب لا يمكن أن يدرك في النهاية بوسـاطة تأسيس من نوع منطقي، لأن كل تأسـيس على الإطلاق يكون ممكنًا ابتداء عن طريقه، فهو شرط لإمكانية أي تأسيس على الإطلاق.

ولكن الضرورة المنطقية لهذا (السبب) لا تكفي للحصول علـى اليقيـن بوجـود هذا السـبب. وذلـك لأن هـذه الضرورة المنطقية للسـبب الأول تدرك بنفـس الأداة (أي بالعقل) التي يجب أولاً أن تؤسـس عن طريق هذا السبب الأول. وهكذا فإن هنـا (دورًا). ولهذا أكد الغزالـي أن الحل لم يحدث عن طريق أدلة نظرية. فالأمر يدور هنا في الحل - كما بينا - حول حدس وليس حول استنتاج.

وقد عرض الغزالي هذه المعرفة الحدسـية للسـبب الأول - الذي لم يعد قابلاً للبحث - على أنها نور قد قذفه الله في صدره.

وهكذا يشاهد الباحث عن الحقيقة - في هذا النور المرسل من الله - التأسيس المطلق للحقيقة، ذلك التأسيس الذي يجوز لنا الآن أن نقول إنه متمثل في الله نفسـه. وبذلك فهذه المعرفة الحدسـية للسبب الأول[١٧٦] الذي يبرر نفسه بنفسه لا يتوصل إليها إلا عن طريق هذا السبب نفسه، ولا يصل إليها إلا كل من

(١٧٦) انظر أيضا: Obermann, op. cit. P. 182





يكرس نفسه كلية في البحث عنه. فالحل يتمثل - إذا أردنا أن نقبل تسلسل هذه الأفكار - في عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذي يبعث له النور) وفي الوقت نفسه يرى نفسه مؤسسا في الله.

وبعبارة أخرى فإن الغزالي إذا تحدث هنا في الحل فجأة ودون تمهيد عن الله - بعد أن رفض قبل ذلك من خلال بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحًا مطلقًا - وتحدث عن نور يبعثه الله ويكشف له بوساطته عن يقين الحقائق العقلية وحصولها على التأسيس المطلق، فإننا نستنتج من ذلك أن الغزالي يجد تأسيس الحقيقة في الله. وهكذا يوجد هنا نوع من معرفة الله. أما أنه يجب أن تكون هنا معرفة، وأن الحل لا يمكن أن يكون قد حدث عن طريق كشف لا عقلي من أي نوع كان - فهذا قد بيناه حتى الآن. وأما أن هذه المعرفة تتمثل أيضًا حقيقة في معرفة الله - كما بينا - فإننا نجد لهذا إشارة في (الإحياء) حيث يتحدث الغزالي أيضًا عن نور مرسل من الله، ويقول إن معرفة الله تحدث بواسطة هذا النور. وهذه المعرفة يميزها الغزالي هنا تمييزًا قويًا من الإيمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين. يقول الغزالي عن علم الآخرة الذي غايته النهائية معرفة الله: "ولست أعني به الاعتقاد الذي يتلقفه العامي وراثة أو تلقفا، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحصين الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله



تعالى في قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه من الخبائث"(١٧٧) .

وهـذا النور المرسـل من الله في الحل هو عبـارة عن تصوير لعقل الإنسـان عندما يكون قد تطهر وصفـا ، أي تحرر من كل تدخـل عن طريق الحـس والوهم . وهذا نسـتطيع أن نأخذه من أقـوال الغزالي في مشـكاة الأنـوار(١٧٨) . وفيما يتعلق بمسـألة تطهيـر النفـس والعقل فقد سـبق أن بينا الأهميـة البالغة التي يعلقها الغزالي على الثبات الخلقي والثقافة العقلية في الفلسفة كمـا يفهمها . إن العقـل - كما يقول الغزالي في المشـكاة- : "أنموذج من نور الله تعالى"(١٧٩) ، ولكن العقل قد اسـتعار النور من الله ، إذ يتلقى النور منه (فالله هو الذي يرسل النور) ، لأن الله فقط - كما يبين الغزالي(١٨٠) - هو الذي يسـمى نورًا بالمعنى الحقيقي .

فالبحـث عـن يقين مطلق قد جعـل الغزالي يتجـرد من كل مـا ليس له هذا الوضوح المطلـق : أي من العالم الخارجي الذي منه أيضًا جسـمه ، ومن الحقائـق الضرورية العقلية ، حتى وجد نفسه في النهاية عاطلاً كلية من أي علم يقيني ، وأصبح لا حول لـه ولا قـوة . وقد حدث الحل عن طريق النور المرسـل من الله ، وهـذا يعني أنه قد حدث عن طريق العقل الصافي الذي يدرك - فـي عمل واحـد - ذاته في جوهرها الحقيقـي كنور ، ويدرك أن

(١٧٧) الإحياء ١ / ٥٨ .
(١٧٨) ص ٤٧ ؛ انظر ما سبق في نهاية حديثنا عن شروط التفلسف .
(١٧٩) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .
(١٨٠) نفس المرجع ص ٥٥ .





هذا النور مؤسس في الله. والإنسان حاصل على هذا النور لأنه مخلوق على صورة الله، وهذا النور الذي لديه هو الذي يمكنه من معرفة المصدر.

والعقل عندما يكون قادرًا على التجرد من كل ما لا يمثل جوهره الحقيقي فإنه يكون نورًا مستعارًا من الله الذي هو النور الحقيقي والوحيد، والذي منه ينبعث كل نور[١٨١].

وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات في علاقة متبادلة لا يمكن فصمها ويشكلان النقطة الأساسية للحل عند الغزالي. ولهذا سنفصل القول فيهما فيما يلي:

٢- معرفة الله:

يرى الغزالي أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان، تمامًا مثل الحقائق الرياضية[١٨٢]. وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانًا خاصًا مفضلاً بين المعارف الأولية. لأنها أول كل المعارف وشرط لها: "فلو عرف (الإنسان) كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئًا"[١٨٣]. فالمعرفة الحقيقية للأشياء تبدأ بمعرفة الله[١٨٤]، لأنه الموجود الحق: (فالموجود الحق هو

(١٨١) مشكاة الأنوار ص ٥٤ وما بعدها.
(١٨٢) انظر في ذلك (كيمياء السعادة) للغزالي الذي ترجمه من الفارسية إلى الألمانية هلموت ريتر H. Ritter تحت عنوان:
Das Elixier der Glucksligkeit طبع دوسلدورف ص ٥٣ وما بعدها.
(١٨٣) الإحياء ٣ / ٦١.
(١٨٤) انظر في ذلك كتاب: **Obermann** – الذي سبقت الإشارة إليه – ص ٢١٨ هامش ١.



الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى .. فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤي موجودًا لا في ذاته، لكن من الوجه الذي يلي موجده)(١٨٥)

وفي حين أن ماهية الإنسان ووجوده يشكلان اثنينية فإن ماهية الله ووجوده يشكلان وحدة واحدة(١٨٦).

ويتلخص الفرق الرئيسي بين الله وكل الموجودات الأخرى في أن الله وجوده من ذاته، وكل الموجودات الأخرى وجودها منه هو: "والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته التي عنها يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال. وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة"(١٨٧).

ولهذا فإنه لا يوجد على الحقيقة شيء غير الله وأفعاله(١٨٨)، أي مخلوقاته. ويتمثل واجب الإنسان في تحقيق ما فطر عليه من معرفة الله، ولكنه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يحقق هذه

---

(١٨٥) مشكلة الأنوار ص ٥٥ وما بعدها.

(١٨٦) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها حيث يقول الغزالي: "وواجب الوجود حقيقته وجوده، ووجوده حقيقته) انظر أيضا نفس المرجع ١٨٩ وما بعدها.

(١٨٧) المقصد الأسنى ص ٢٥، انظر أيضا معارج القدس ص ٢٠٩.

(١٨٨) المقصد ص ٣٢، المعارج ص ١٠٤، إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ (في مجموعة: القصور العوالي)، المستصفى ص ٢٧، جواهر القرآن ص ١٢.





المهمة على وجه الكمال، لأن ماهية الله لا يمكن أن يعرفها إلا الله نفسه[١٨٩]، فلا يعرف الله حق معرفته إلا الله، ولا يحيط بكنه جلاله سواه.

إن كل ما في وسع الإنسان هو أن يعرف الله تعالى معرفة غير كاملة، وذلك عن طريق أفعاله، يقول الغزالي: "والعالم هو السلم إلى معرفة الباري سبحانه، فهو الخط الإلهي المكتوب المودع المعاني الإلهية. والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه)[١٩٠].

ولهذا يستطيع المرء أن يعرف صفات إلهية مثل قدرة الله وعلمه ولطفه ورحمته[١٩١]. والمعرفة القصوى التي يصل إليها الإنسان في هذا الصدد هي استحالة اطلاع الخلق على كنه معرفة ذات الله "وإذا عرف الإنسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضروري فقد أدرك ما هو منتهى كماله، فإنه غاية كمال الإنسان"[١٩٢].

وفي سبيل توضيح قضية معرفة الله نجد الغزالي في كتابه

(١٨٩) المشكاة ص ٥٦، المقصد ص ٢٨، **Elixier** ص ٢٣، رسالة للغزالي في بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده تحت رقم: **Or**. ١٧٧ (٧ من ص ١٠٣ إلى ١٠٧) وقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة مع رسالتين أخريين للغزالي ونشرناها جميعًا في كتاب بعنوان (ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل للإمام الغزالي) مكتبة الأزهر ١٩٧٩م.

(١٩٠) معراج السالكين ص ٢٢٦.

(١٩١) Elixier P. 68، كيمياء السعادة (في مجموع مع المنقذ من الضلال ورسائل أخرى) ص ٩٤.

(١٩٢) المقصد ص ٢٩، ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل ص ١٨.

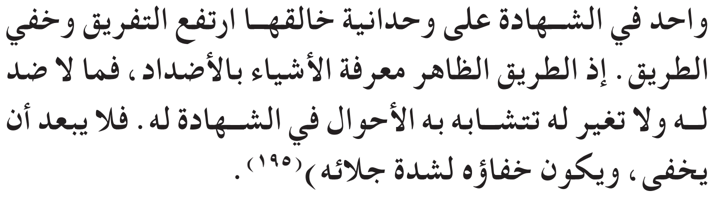


(مشكاة الأنوار)[193] يعقد مقارنة بين النور الإلهي والنور (الظاهر البصري) فالنور الظاهر يتحد بطريقة قوية مع كل الألوان، ولهذا فإنه في بادئ الأمر لا يرى، بل يظن أنه ليس مع الألوان غيرها، رغم أنه أظهر الأشياء، فإذا غربت الشمس واختفى الضوء عرف أن النور: "معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى. وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده"[194] وكما أن كل شيء يصبح للإنسان منظورًا عن طريق النور، فإن الإنسان يمكنه بعقله أن يفهم كل الأشياء عن طريق الله، لأن الله مع كل شيء في كل لحظة، وعن طريقه يظهر كل شيء. ولكن وجه الشبه بين النور الإلهي والنور المنظور ينتهي عند هذا الحد، لأنه في حين أن النور المنظور يختفي بغروب الشمس، ولذلك يمكن أن يعرف وجوده عن طريق غيابه، فإنه لا يمكن للنور الإلهي أن يختفي - فانه مستمر دائمًا مع كل شيء. ولو قدر له أن يختفي فإنه لا يبقى هناك شيء إطلاقا. ولهذا فإن طريقة المعرفة المعتادة وهي طريقة (التفرقة) أو معرفة الأشياء بالأضداد لا يمكن تطبيقها في حالة معرفة الله. فلو كان النور الإلهي مماثلاً للنور الظاهر في إمكان اختفائه لتهدمت السماوات والأرض - كما يقول الغزالي - "ولأدرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء. ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط

(١٩٣) ص ٦٢ وما بعدها. انظر في ذلك أيضًا: الإحياء ٤ / ٣١٢، الأربعين في أصول الدين ص ٢٣٥ (مكتبة الجندي ١٣٨٣هـ).

(١٩٤) مشكاة الأنوار ص ٦٢.





واحد في الشـهادة على وحدانية خالقهـا ارتفع التفريق وخفي الطريق. إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد، فما لا ضد لـه ولا تغير له تتشـابه به الأحوال في الشـهادة له. فلا يبعد أن يخفى، ويكون خفاؤه لشدة جلائه)[١٩٥].

ولكـن لا يجـوز للمرء أن يسـتنتج من أن الله مع كل شـيء مثـل النور الذي هو مع كل شـيء - أنه فـي كل مكان وفي كل ناحية، فالله يسـمو فوق الزمن والمكان[١٩٦]. ويضيف الغزالي قائـلاً: "بل لعـل الأبعد عن إثارة هذا الخيـال أن نقول: إنه قبل كل شـيء، وإنه فوق كل شـيء وإنه مظهر كل شيء، والمظهر لا يفـارق المظهر في معرفة صاحب البصيـرة. فهو الذي نعني بقولنـا، إنه مع كل شـيء، ثم لا يخفي عليـك أيضًا أن المظهر قبـل المظهـر وفوقه مع أنه معـه بوجه: لكنه معـه بوجه وقبله بوجه"[١٩٧].

ويتضـح لنا مما تقدم أنه على الرغم من أن معرفة الله فطرية

(١٩٥) المشـكاة ص ٦٣ / ٦٤. انظر أيضا الإحيـاء ٤ / ٣١٢ حيث يتعرض الغزالي لهذه المشـكلة التي تتمثل في السـؤال التالي: لماذا لا يصل الإنسـان إلى معرفة الله رغم أن هذه المعرفة - كما يقول - يجب أن تكون أول المعارف وأسـبقها وأسهلها؟ وهنا يجيب الغزالي بقوله: إن هناك سببين مختلفين لعدم معرفة شـيء ما، فإما أن يكون الشـيء خفيا في نفسـه وغامضا، وإما أن يكون الشـيء على درجـة قصوى من الوضـوح والظهـور. وأوضح مثل لهـذه الحالة الأخيرة نجده في أن الخفاش لا يسـتطيع أن يرى إلا ليلا، ولا يسـتطيع أن يرى نهـارا، وذلك لأن ضوء النهار أقوى من أن تتحمله قوة بصره الضعيفة. فكذلك عقولنا أضعف من أن تستطيع إدراك نور الله (فصار ظهوره سبب خفائه).

(١٩٦) انظر في ذلك أيضا: المعارف العقلية ص ٦٤، معارج القدس ص ٢٠٣.

(١٩٧) المشكاة ص ٦٤.





عنـد كل إنسـان، وأن واجبه يحتـم عليه تحقيق هـذه المعرفة الفطرية، واكتشافها في نفسه، فإن معرفة الله معرفة كاملة تظل ممتنعـة عليه؛ فمعرفة الله من ناحية هي مبدأ المعرفة الحقيقية للأشياء، ومن ناحية أخرى لا يستطيع الفهم الإنساني أن يدرك كنـه الله. ويـرى الغزالي أن تحقيق معرفـة الله يكون عن طريق القلب الذي هو محـل معرفة الله(١٩٨). والله تعالى ليس له مثيل فـي العالم ولذلـك لا يمكن إدراكه بوسـاطة أيـة مقارنة(١٩٩). والقلـب - الذي هو من عالم الله - هو وحده الذي يسـتطيع أن يجعـل معرفة الله ممكنة، وهذه هي وظيفته الحقيقية: (وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله)(٢٠٠).

وقـد بين الغزالـي بالتفصيل في كثير من كتبـه ما يجب أن يفهـم هنا مـن كلمة (قلـب). فهـذا المصطلح يعنـي - كما يقـول(٢٠١) - النور الإلهي أو البصيرة الباطنة أو العقل، ويؤكد الغزالي في هذا الصدد بصفة خاصة رأيه العام(٢٠٢) في أن الألفاظ أو المصطلحـات التي يختارها المرء ليـس لها بجانب المعنى إلا أهمية ثانوية. فإذا تمسـك المـرء بحرفية الألفاظ فإن ذلك كثيـرًا ما يجلب عليه الضلال ويوقعه في الخطأ. يقول الغزالي

(١٩٨) انظر المنقذ ص ١٤٤ و: Elixier ص ٣٨.
(١٩٩) انظـر أيضًـا: المضنـون به على غيـر أهله ص ٣١٢ (فـي مجموعة: القصور العوالي).
(٢٠٠) المنقذ ص ١٤٤
(٢٠١) الإحياء ٤ / ٢٩٩.
(٢٠٢) انظـر: المشـكاة ص ٤٣، ٦٥ ومـا بعدهـا، والمسـتصفى ص ١٢، والاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣.





في ذلك: "في القلب غريزة تسمى النور الإلهي .. وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الإيمان واليقين، ولا معنى للاشتغال بالأسمى، فإن الاصطلاحات مختلفة، والضعيف يظن أن الاختلاف واقع في المعاني، لأن الضعيف يطلب المعاني من الألفاظ، وهو عكس الواجب. فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعاني التي ليست متخيَّلة ولا محسوسة كإدراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات إلهية، ولنسم تلك الغريزة عقلاً بشرط ألا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة، فقد اشتهر اسم العقل بهذا. ولهذا ذمَّه بعض الصوفية، وإلا فالصفة التي فارق بها الإنسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات، فلا ينبغي أن تذم، وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم"(٢٠٣).

٣- معرف الذات:

لقد بينا أن الغزالي يذهب إلى أن ماهية الإنسان الحقيقية تتمثل في قدرته على تحقيق معرفته الفطرية لله. وهناك عقبات تقف في طريق تحقيق هذه الغاية، وترجع هذه العقبات إلى الطبيعة الحسية للإنسان، وإلى الاتجاه الخاطئ الذي يسوي بين هذه الطبيعة الحسية وذات الإنسان الحقيقية. ويرى الغزالي أن ماهية الإنسان تتمثل في طبيعته العقلية يقول: "وإنما خاصته

---

(٢٠٣) الإحياء ٤/ ٢٩٩.



التي لأجلها خُلِق قوةُ العقل ودَرْكُ حقائق الأشياء"[٢٠٤].

والإنسان الذي يسلم نفسه كلية لحاجاته الحسية[٢٠٥]، ويسوي بين نفسه وجسمه، ولا يقبل إلا بالأشياء التي يستطيع أن يدركها عن طريق حواسه الجسمية - هذا الإنسان ينكر في نفسه هذا الحس الذي لا يملكه إلا الإنسان، والذي يرتفع به فوق مستوى الحيوان. إنه ذلك: (الحس السادس الذي يعبر عنه بالعقل أو بالنور أو بالقلب أو ما شئت من العبارات)[٢٠٦] والذي يجعل معرفة الله ممكنة. ولهذا تعد معرفة الذات شرطًا لمعرفة الله. يقول الغزالي: "فشرف الإنسان .. باستعداده لمعرفة الله .. وإنما استعد للمعرفة بقلبه .. وهو الذي إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه"[٢٠٧].

وتعتمد هذه المعرفة على الاعتراف بأن جوهر الإنسان يكمن في طبيعته العاقلة، وأن جسمه ما هو إلا أداة أو آلة لنفسه[٢٠٨] (اعلم أن جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة العاملة)[٢٠٩]. والنفس ليست جسما وليست أيضا موجودة في الجسم أو في جزء منه. وهذا يتضح

(٢٠٤) ميزان العمل ٢١٠.
(٢٠٥) انظر في ذلك على سبيل المثال: الإحياء ٤ / ٣١٣، الأربعين في أصول الدين ص ٢٣٥.
(٢٠٦) الإحياء ٤ / ٢٨٩.
(٢٠٧) الإحياء ٣ / ٢.
(٢٠٨) ميزان العمل ص ٢١١.
(٢٠٩) المعارف العقلية ص ٦٦.





- مثلا - من أنه لو فقد جزء من الجسم فإن النفس لا يعتريها بسبب ذلك أي نقصان(٢١٠).

وأما جسم الإنسان فإنه ينتمي إلى عالم المادة (أو عالم الخلق كما يسميه الغزالي) وهو مثل كل مادة: ممتد وقابل للانقسام، في حين أن النفس تنتمي إلى عالم الألوهية (أو عالم الأمر كما يسميه الغزالي) من حيث أنها غير ممتدة وغير قابلة للانقسام. يقول الغزالي: "فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق، وليس للقلب مساحة ولا مقدار، ولهذا لا يقبل القسمة، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق، وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالمًا، وكل شيء يكون فيه علم وجهل فهو محال"(٢١١).

وفضلا عن ذلك فإن النفس جوهر يمكن أن يعرف مباشرة بدون وساطة: (وما أظنك تفتقر في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك، فبقي أن تدرك بغير وسط.. فبقي أنك تدرك ذاتك)(٢١٢).

والذات هي هذا الشيء الفريد الذي يتحد فيه موضوع المعرفة والذات العارفة، فهما شيء واحد. أما أن معرفة الذات

(٢١٠) انظر تفصيل ذلك في معارج القدس ص ٣٣ وما بعدها.
(٢١١) كيمياء السعادة ص ٧٧، والترجمة الألمانية ص ٣٧، انظر أيضا: معارج القدس، ص ٢٤ وما بعدها، والمضنون الصغير ص ٣٥٥ (ضمن مجموعة القصور العوالي).
(٢١٢) معارج القدس ص ٢٣.





هذه ليست دائمًا متحققة فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان في حياته اليومية لا يتأمل في العادة تأملاً فلسفيا في ذاته الحقيقية، ولهذا لا يتوجه وعيه إلى ذاته، وإنما يشتغل بدلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية. وبهذا ينحرف عن طبيعته الحقيقية ويسوي -خطأ- بالجسم المادي، ومن أجل ذلك لا يستطيع أن ينوصل إلى معرفة حقيقية لذاته.. ولكن المرء عندما يكون في حالة اتزان عقلي، وعندما تكون لذاته الحقيقية السيادة على كيانه كله، وعندما لا يكون واقعا تحت ضغط علل جسمية تشوش عليه تفكيره، فإنه حينئذ لا يغفل عن ذاته وحقيقته. يقول الغزالي في هذا الصدد: "ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك، بل وفي النوم أيضا. فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل، وذاته مجردة لذاته. فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير. وليس ههنا ماهية ثم معقولية، بل ما هيته معقوليته ومعقوليته ماهيته"(٢١٣).

ومعرفة الذات من المعارف الأولية التي يدركها العقل في حدس خالص مثلها في ذلك مثل كل المعارف الأولية. يقول الغزالي عن البديهيات. "وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تخيل،

(٢١٣) المرجع السابق ص ٢١ وما بعدها. انظر أيضا ص ٣٢ من نفس المرجع حيث يقول الغزالي (وأما ذات النفس فإنها تدرك دائما وجودها).







وجبل على التصديق بها مثل علم الإنسـان بوجود نفسه، وبأن الواحـد لا يكون قديمًا حادثـا وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد)(٢١٤).

والاستغراق التأملي يقود إلى المعرفة المباشرة للذات على أنها ماهية مختلفة عن الجسـم وعـن كل المادة: (فإذا أغمض إنسـان عينيه، ونسـى السـماء والأرض وكل مـا يمكن أن تراه العين فإنـه يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعي بذاته، حتى ولو لم يكن لديه وعي بجسـمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما. فإذا تأمل إنسـان ذلك حقًا فسيعرف أنه لو سُلب منه جسمه أيضًا فإنه سيبقى ولن يصير أبدا إلى عدم»(٢١٥).

أمـا العلاقـة المتبادلـة بين معرفـة الذات ومعرفـة الله – أى الحقيقـة المتمثلة في أن من عرف نفسـه فقـد عرف ربه(٢١٦)، وأن معرفـة الـذات هـي المفتاح إلـى معرفـة الله(٢١٧) – فإنها تسـتند إلى أن الإنسـان مخلوق على صـورة الله. وهذه الصورة تتعلق كما يقول الغزالي(٢١٨) – بالذات وبالصفات وبالأفعال، فماهيـة الإنسـان هـي نفسـه أو روحه، وهـي قائمة بنفسـها،

(٢١٤) المستصفى ص ٤٤.
(٢١٥) هـذا النـص غير موجـود في النسـخة العربية لكيمياء السـعادة التي سـبقت الإشـارة إليها في الهامش، ولكنـه موجود في النسـخة الألمانية (ص ٣٦) المترجمة عن الفارسية والتي سبقت الإشارة إليها أيضًا.
(٢١٦) انظر مثلاً المعارج ص ٤: مشـكاة الأنـوار ص ٧١. المضنون به على غير أهله ص ٣١٢، المضنون الصغير ص ٣٥٨.
(٢١٧) كيمياء السعادة ص ٧٤، النسخة الألمانية ص ٣٣.
(٢١٨) المضنون الصغير ص ٣٥٧ وما بعدها.



فليست عرضًا ولا جسمًا ولا جوهرًا متحيزًا. وليست مكانية، وليست متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه: «وهذا كله في حقيقة ذات الله تعالى»[٢١٩] وفضلاً عن ذلك فإن صفات الإنسان تشبه صفات الله من حيث إنه حي عالم قادر مريد ... إلخ. وأفعال الإنسان تشبه أفعال الله من حيث إنه يتصرف في جسمه عن طريق إرادته مثلما يتصرف الله في العالم[٢٢٠].

والإنسان يستطيع أن يعرف الأشياء عن طريق الأمثلة، ولو لم يكن الإنسان عالمًا صغيرًا[٢٢١]لما استطاع أن يعرف الله والعالم.

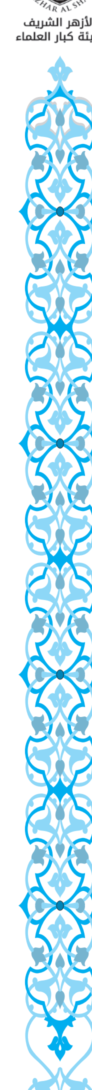
وصورة الإنسان قد كتبت - كما يقول الغزالي - بخط الله، وقد أعطاه ذلك القدرة على معرفة الله: «ثم أنعم (الله) على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم... وصورة آدم ... مكتوبة بخط الله ... ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه، إذ لا يعرف ربه إلا مَن عرف نفسه»[٢٢٢].

ولكن اعتبار معرفة الذات مفتاحًا إلى معرفة الله لا يعني أن الله له صفات الإنسان. يقول الغزالي: «اعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل

(٢١٩) نفس المرجع ص ٣٥٧.
(٢٢٠) انظر أيضًا: معارج القدس ص ١٩٨.
(٢٢١) انظر أيضًا: المعارف العقلية ص ٢٢.
(٢٢٢) مشكاة الأنوار ص ٧١.







الاستدلال، وإلا فالله منزه عن جميع صفات المخلوقات»(٢٢٣).

وإذا كانت معرفة الذات – من ناحية – تجعل الإنسان يدرك أنه على صورة الله، فإنها من ناحية أخرى تقود أيضًا إلى معرفة عجز الإنسان ونقصه، وهذه المعرفة هي أيضًا مفتاح إلى معرفة الله(٢٢٤).

والإنسان الذي يتوصل إلى معرفة حقيقية للذات يتوصل عن طريق ذلك أيضًا إلى معرفة الله على أنه خالقه وحافظه: «فإن من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعًا أنه لا وجود له من ذاته، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده، وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله»(٢٢٥).

فإذا قابلنا الآن بين رأي الغزالي فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات اللتين عرضهما في كثير من مؤلفاته واللتين وضحناهما هنا في أسسهما الرئيسية وبين عرضنا وتفسيرنا الفلسفي للحل الغزالي، فإننا نجد أن تفسيرنا الفلسفي للحل يحصل هنا على سند جديد ودعم قوي.

فالمعرفة الفلسفية اليقينية للحقيقة تبدأ بمعرفة الله. ومعرفة الله تصبح ممكنة عن طريق تحقيق الإنسان لمعرفة

(٢٢٣) معارج القدس ص ١٩٧.

(٢٢٤) Elixier P.71.

(٢٢٥) الإحياء ٤ / ٢٩٣. انظر أيضًا الإحياء ٤ / ١٢٦ حيث يقول الغزالي «إن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير لأنه محتاج إلى دوام الوجود في ثاني الحال. ودوام وجوده مستفاد من الله تعالى...».





ذاته معرفة حقة. وهذه المعرفة الحقة للذات يصل إليها الإنسان بعد تحليل فلسفي لكل الواقع، حتى يصل في النهاية إلى وجوده الحقيقي بوصفه كائنًا عاقلاً، ويجد أنه من ناحية ضعيف وناقص وأنه من ناحية أخرى صورة الله في الأرض.

وبعد أن أوضحنا الحل الغزالي بالتفصيل، وبعد أن وجد تفسيرنا الفلسفي لهذا الحل تأكيدًا له عن طريق عرضنا لمعرفة الله ومعرفة الذات عند الغزالي - نريد أن نعرض فيما يلي الحل الذي توصل إليه ديكارت، وبعد ذلك نقابل بين كلا الحلين ونقارن بينهما.

الحل الديكارتي

على الرغم من أن ديكارت قد سار في كل دروب الشك إلى أن انتهى به الأمر إلى الشك المطلق، فإنه قد توصل في النهاية إلى معرفة يقينية راسخة لا يمكن الشك فيها بأي حال من الأحوال، ولا تتأثر بأي محاولة من محاولات التضليل. وتتمثل هذه المعرفة في اليقين التام بأنه موجود. وفي ذلك يقول ديكارت:

«ولكن هناك لا أدري أي مضل شديد البأس شديد المكر يبذل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي على الدوام. ليس من شك إذن في أني موجود متى أضلني. فليضلني ما شاء، فما هو بمستطيع أبدًا أن يجعلني لا شيء ما دام يقع في حسباني أني شيء: فينبغي عليّ، وقد روَّيت الفكر ودققت النظر في جميع



الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة وأن أخلص إلى أن هذه القضية: (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني»[٢٢٦].

ويواصل ديكارت التأمل الذاتي ويربط قضية إثبات وجوده بالتفكير، وينتهي إلى مساواة هذا الوجود بالفكر. وفي ذلك يقول:

«أنا كائن وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ - أنا موجود ما دمت أفكر؛ فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تمامًا انقطعت عن الوجود بتاتًا. لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحًا، وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي روح أو ذهن أو عقل»[٢٢٧].

ويتضح لنا من هذا النص أن وجود الذات ليس شيئًا آخر غير الفكر، والفكر بدوره هو العقل أو الروح. وهذه المعرفة التي توصل إليها ديكارت ولخصها في صيغة «أنا أفكر فأنا موجود» **Cogito Sum** يسميها «بالمعرفة الأولى»[٢٢٨].

وعلامة ما يسمى بالمعرفة الأولى هي: الوضوح والتميز. وترتيبًا على ذلك يعتقد ديكارت أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تتمثل في أن كل ما يراه واضحًا جدًا ومتميزًا جدًا فهو صادق[٢٢٩].

---

(٢٢٦) الترجمة العربية للتأملات ص ٩١.
(٢٢٧) المرجع السابق ص ٩٦.
(٢٢٨) المرجع السابق ص ١٢٤. ATIX P. 27
(٢٢٩) المرجع السابق.





وإذ يضع ديكارت الآن هذه القاعدة عند هذه الدرجة من التأمل فإنه يعتقد فقط بصحة هذه القاعدة، لأنها لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقي. فالتأمل لم يصل إلى نهايته، ولهذا لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذي يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين. وذلك لأن الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) ليس هو هذا المبدأ الأول المؤسس. فإنه على الرغم من أن وعي الذات يُدرَك إدراكًا يقينيًا ويبرهن بذلك على استقلاله، إلا أن هذا الاستقلال محدود أيضًا بلحظة التفكير فقط. وذلك لأنه يمكن أن يحدث - كما يقول ديكارت - أنه لو توقف عن التفكير فإنه أيضًا يتوقف عن الوجود(٢٣٠). وهذا يعني أن الكوجيتو لا يجد تأسيسه في نفسه. ولهذا يمكن أيضًا أن يحدث عند مقابلة المعرفة الأولى (وهي معرفة الكوجيتو) من جديد بمشكلة «الإله المضل»، أن توضع هذه المعرفة في نفس المستوى مع الحقائق الضرورية الأخرى، لا من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن أن يُشَكَّ فيها مثل هذه الحقائق الضرورية التي لم تستطع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقي، ولكن من حيث إن معرفة الكوجيتو لا تستطيع أن تعطي للعقل التأسيس المطلق المطلوب في معارفه. ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقي

(٢٣٠) ATIX, P.21 (انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٩٦).





من جديد في مركز التأمل، ويستلزم العمل مرة أخرى للتغلب عليه. وهكذا يتجه ديكارت إلى بحث مشكلة «الإله المضل» لكي يدفع الشك الميتافيزيقي نهائيًا. يقول ديكارت في هذا الصدد:

«ولكن يلزمني لكي يتسنى لي أن أدرأه (أي الشك الميتافيزيقي) درءًا تامًا، أن أنظر في وجود إله، عندما تسنح الفرصة لذلك، فإذا وجدت أن هناك إلهًا فلا بد أيضًا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلاً: فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شيء أبدًا»(٢٣١).

وحين يقوم ديكارت بهذه المهمة فإنه يستخدم في هذا النظر قاعدة الحقيقة التي سبقت الإشارة إليها بالرغم من أن هذه القاعدة لم تحصل بعد على التبرير المطلوب. ولكن هذه القاعدة ليس لها الآن في هذا النظر أو البحث إلا وظيفة سلبية إلى حد ما، فهي لا تستطيع أن تنتج الحل من ذاتها، ومهمتها تنحصر فقط في عزل كل المعارف التي تكون غير واضحة وغير متميزة.. والدليل الحقيقي على المبدأ الأول المطلق - كما سنبين - ليس دليلاً منطقيًا. ولهذا فلديكارت الحق في استخدام هذه القاعدة في هذا النظر.

ونتيجة بحث ديكارت أو بتعبير أدق ختام بحثه يتمثل في

(٢٣١) المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها (الترجمة العربية للتأملات ص ١٢٧)





معرفة ليست نتيجة برهان منطقي، كما لا يمكن أن يبرهن عليها منطقيًا، وإنما هي معرفة مدركة إدراكًا مباشرًا. وتلك هي معرفة وجود الله. وهذه المعرفة واضحة ومتميزة تمامًا مثل معرفة الكوجيتو ومتضمنة فيها – وكلا المعرفتين (معرفة الكوجيتو ومعرفة وجود الله) تصور فطري. ولكن معرفة الله هي أول هذه التصورات الفطرية في تأسيس الحقيقة وأهمها(٢٣٢)، لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وخالق لذاته وكسبب أعلى للمعرفة.

وقد غرست فكرة الله في الإنسان عند خلقه هكذا مثلما يختم الفنان صنعته باسمه. يقول ديكارت:

«والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقني غرس فيَّ هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته. وليس من الضروري كذلك أن تكون هذه العلامة شيئًا مختلفًا عن هذه الصنعة نفسها. ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقني يرجح عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله»(٢٣٣).

فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة، وأدرك أن

(٢٣٢) المرجع السابق ص ٥٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٢).
(٢٣٣) المرجع السابق ص ٤١ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥). قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزالي حيث يقول: «... وصورة آدم مكتوبة بخط الله... ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه» مشكاة الأنور ص ٧١.





أخص خصائص الإنسان يتمثل في الدافع نحو الكمال، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين في وقت واحد: الحقيقة الأولى تتمثل في أنه شيء ناقص ومعتمد على غيره، والحقيقة الثانية أن هذا الموجود الذي يعتمد عليه يملك بالفعل وإلى غير نهاية كل كمال. ص ١٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥). قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزالي.

وهكذا يتضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة وجود الله. يقول ديكارت:

«وإني أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التي أتصور بها نفسي، أي إني حين أجعل نفسي موضوع تفكيري. لا أتبين فقط أني شيء ناقص، غير تام. ومعتمد على غيري، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني، بل أعرف أيضًا في الوقت نفسه أن الذي أعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها والتي أجد في نفسي أفكارًا عنها، وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب، بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية، ومن ثمة أعرف أنه هو الله»(٢٣٤).

وبهذا توصل ديكارت إلى معرفة مصدر الحقيقة وهو الله. والآن تتضح شرعية الطريق الذي قاد إلى مصدر الحقيقة، وهذا

(٢٣٤) المرجع السابق (الترجمة العربية ص ١٥٥ / ١٥٦).



يعنـي أن قاعدة الحقيقة التي وضعها ديكارت تحصل الآن على شرعيتها وتحصل المعرفة العقلية على الضمان المطلوب.

يقـول ديكارت: «وإذن فقد وضح لـي كل الوضوح أن يقين كل علـم وحقيقتـه إنما يعتمـدان علـى معرفتنا للإلـه الحق، بحيث يصح لي أن أقول: إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسـعي أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة»(٢٣٥).

وقد اتهـم ديكارت «بالدور»(٢٣٦) حيث لم يسـتطع أن يبرر قاعـدة الحقيقـة - التي تتمثل فـي أن كل ما يـراه واضحًا جدًا ومتميزًا جدًا فهو حق، والتي وصل بمساعدتها إلى معرفة وجود الله - إلا علـى أسـاس وجود الله. وقد دفع ديـكارت هذا الاتهام عن نفسـه(٢٣٧) حين أشـار إلى أنـه يجب على المـرء أن يفرق بين العلـم (Scientia) المترتب على الاسـتنباط وبين معرفة المبادئ والأصول (Notitia). وأنه يشـترط للنوع الأول فقط يقين وجود الله، في حين أن معرفة المبادئ والأصول لا تستنتج مـن أي قياس(٢٣٨) - وإنما هي نوع يقين يعرف بنظرة بسـيطة

(٢٣٥) نفس المرجع ص ٥٦ (الترجمة العربية ص ٢٠٨).

(٢٣٦) انظـر تفصيل ذلك أيضًـا عند الدكتور عثمان أمين فـي كتابه القيم: ديكارت (الطبعة الخامسة) ص ٢١٠ وما بعدها.

(٢٣٧) ATVII P. 14.

(٢٣٨) وهكـذا يـرى ديـكارت أن الملحد يسـتطيع مثلاً أن يعـرف بوضوح حقائـق رياضية مثـل أن مجمـوع زوايا المثلث تسـاوي قائمتيـن، ولكن هذه المعرفة لا تسـمى علمًا حقيقيًا، لأن أي معرفة لا تسـتطيع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقي لا يجوز أن تسمى علمًا حقيقيًا: انظر في ذلك: ATIX P. 111.





وليس في حاجة إلى الضمان الإلهي : «وإذن فديكارت يرد على من اتهموه بالوقوع في الدور بأن المعرفة الحدسية البديهية ليست بحاجة إلى أن تكون مضمونة من الصدق الإلهي ، وإنما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة إلى ذلك الضمان»(٢٣٩) .

ومن ذلك يتبين أن من اتهموا ديكارت هنا بالدور لم يفهموا (التأملات) بالمعنى الذي قصده ديكارت ، وأنهم أساءوا بوجه خاص فهم طريقته . فقد طبق ديكارت في (التأملات) طريقة التحليل فقط ، تلك الطريقة التي يقول عنها إنها هي وحدها التي تيسر الحصول على معرفة أولية «حتى إذا أراد القارئ أن يسير عليها ويوجه اهتمامه إليها فإنه سيتبين الشيء (المطلوب) بوضوح تام ، وسيجعل منه شيئًا مملوكًا له ، كما لو كان هو الذي وجده بنفسه»(٢٤٠) .

أما الأدلة على وجود الله التي وضعت بمساعدة الطريقة التركيبية(٢٤١) فليس لها لديه إلا أهمية ثانوية فقط في مقابل معرفة الله التي يتوصل إليها المرء بوساطة طريقة التحليل . وذلك لأن هذه الأدلة لا يمكنها - كما يقول - أن تعلم الأسلوب الذي يعثر به المرء على الشيء المطلوب ، ولهذا فقد قصد بها فقط ذلك الصنف من القراء الذين ليست لديهم القدرة الكافية

(٢٣٩) ديكارت للدكتور عثمان أمين ص ٢١٢ / ٢١٣ .
(٢٤٠) ATIX P. 121 .
(٢٤١) المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .





على التأمل، والذين لا يستطيعون لذلك أن يقوموا بالتحليل بأنفسهم(٢٤٢).

ويرى ديكارت أن معرفة الله معرفة حقة لا يستطيع أن يتوصل إليها إلا فكر متحرر من الأحكام السابقة ومن الصور الحسية. وفي ذلك يقول: «أما فيما يتعلق بالله، فلو لم يكن ذهني مشغولاً بأحكامه السابقة، ولم لم يكن فكرى منصرفًا على الدوام إلى صور الأشياء الحسية، لما كان هناك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله»(٢٤٣).

والشك المنهجي - في كل علم لا يتصف بالوضوح المطلق- إذا أجري بكل نتائجه فلا مناص له من أن يقف في خطوته الأخيرة أمام ذات المتأمل نفسه، تلك الذات التي إذا عُرفت في تناهيها وفي سعيها نحو الكمال فسيتضح أن فكرة وجود الله مطبوعة فيها - هذا الشك هو وحده الذي يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة الحقيقية التي تعلم أنها مؤسسة في الله الحق الذي هو مصدر كل نور(٢٤٤).

(٢٤٢) المرجع السابق.
(٢٤٣) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٤ : ATIX P.54f
(٢٤٤) انظر في ذلك: ATIX 2e, P. 37







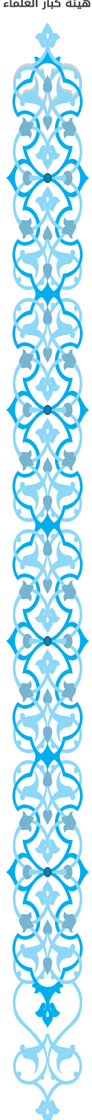
مقارنة ختامية

ليس الغرض من هذه المقارنة الختامية لكلا الحلين هو تقديم حصر شامل لكل وجوه الاتفاق والاختلاف التي يمكن أخذها من التفاصيل السابقة، وإنما الغرض هو إبراز الخطوط الرئيسية فقط.

ويهمنا فيما يتعلق بالطريقة التي عرض بها كل من الغزالي وديكارت الحل الذي توصلا إليه أن نشير بوجه خاص إلى ما يأتي:

١- لقد عرض الغزالي في الحل الذي توصل إليه كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذي أتت به معرفة الله المدركة إدراكًا حدسيًا. وعند التأمل الدقيق يتبين أن الطابع الحدسي لهذه المعرفة قد ظهر بوضوح من خلال الطريقة التي عرض بها الغزالي هذه المعرفة، ومن ناحية أخرى فإن عرض الغزالي للحل، المتمثل في صورة النور الذي قذفه الله في صدره، أعطى دافعًا لسوء فهم هذا الحل في صورة تفسيرات صوفية ولا عقلية.

وأما ديكارت فقد ميز في عملية رفع الشك - على خلاف ما فعل الغزالي - درجات متعددة بطريقة تحليلية: أنا كائن وأنا موجود، وأنا أفكر فأنا موجود، وأخيرًا الله موجود، ولهذ فكل ما أدركه في وضوح وتميز فهو حق[٢٤٥].



(٢٤٥) انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٦. راجع في ذلك أيضًا:
R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Munehen 1965, p. 27.





وقد كان في سعي ديكارت إلى تعميق فكره وتأملاته في سبيل الحصول على الوضوح الفكري الأكمل ما دفع البعض إلى إساءة فهم مبدئه الفلسفي التأسيسي، بالادعاء بأنه يقوم على مجرد تفكير منطقي.

٢- توجد في مركز الحل لدى الفيلسوفين معرفة الله المدركة إدراكًا حدسيًا كما سبق أن عرضنا ذلك بالتفصيل، وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية - التي اهتزت شرعيتها عن طريق الشك المطلق - على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية.

وقد ميز الغزالي معرفة الله الحدسية هذه بطريقة لا تدع مجالاً لسوء الفهم من كل المعارف التي يحصل عليها المرء عن طريق الصنعة المنطقية، وأكد أنه يمكن التوصل عن طريق الحدس لا إلى هذه المعرفة فقط، وإنما إلى أكثر المعارف.

وأما ديكارت - الذي يمثل الحدس بالنسبة له أيضًا أهم وأوضح طريق للمعرفة[٢٤٦] - فقد بين، كما فعل الغزالي أيضًا، أن معرفة الله الحقة تكون عن طريق الحدس، وأنها تمثل بالنسبة للعقل أول الحقائق كلها وأوضحها.

وقد حصل تفسيرنا الفلسفي لحل الغزالي على تأكيد جديد ودعم قوي عن طريق عرضنا لآرائه الأساسية فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات.

---

(٢٤٦) انظر في ذلك: .ATX, P. 368, 425





٣- وإذا قارنا آراء الغزالي وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات فإننا نتبين الاتفاق بينهما في الأمور الأساسية التالية:

(أ) فكرة وجود الله بالنسبة لكلا الفيلسوفين هي أول الأفكار الفطرية كلها، وتفوق في وضوحها ويقينها ما عداها من كل التصورات الأخرى. وتمثل المعرفة الفلسفية للذات شرطًا لا غنى عنه لمعرفة الله. والمعرفة الفلسفية للذات هي أيضًا تصور فطري، وتتميز بالوضوح إذا تحققت عن طريق العقل وحده، أي إذا تحرر العقل من كل الأحكام السابقة ومن تدخل صور الأشياء الحسية.

(ب) تسير معرفة الذات جنبًا إلى جنب مع معرفة الله. والذي يجعل معرفة الله ممكنة هو كون الإنسان على صورة الله. وتحقق هذه المشابهة يمكن أن يتم إذا اعترف الإنسان لعقله بالمكان السائد المناسب، وبهذا يعرف أن الله مصدر معرفته للحقيقة ومصدر كل نور.

فإذا تحققت للإنسان معرفة الله ومعرفة الذات بطريقة فلسفية فإنه يعرف في الوقت نفسه تلك الحقيقة التي تتمثل في أن الإنسان - كما يقول الغزالي - «لا وجود له من ذاته، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده وكمال وجوده من الله وإلى الله






وبـالله»[٢٤٧] ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقـة بقوله: إن المرء يعرف حينئذ أنه موجود ناقص في مقابل الوجود الإلهي الكامل ويعرف أن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد في جميع لحظات حياته[٢٤٨].

والله ليس فقط خالقًا وحافظًا للوجود الإنساني، بل إنه وحده هو الموجود الحق - كما يقول الغزالي[٢٤٩] - ووجوده وماهيته شيء واحد[٢٥٠]؛ وكذلك يرى ديكارت أن الوجود صفة ضرورية لله وحده وأن الوجود يمثل جزءًا من ماهيته، وذلك ليس لأحد إلا لله[٢٥١].

(جـ) وهذا التفرد والكمال اللامتناهي لماهية الله يجعل الإنسان لا يستطيع أن يعرف الله «على سبيل الإحاطة والكمال» كما يقول الغزالي[٢٥٢]؛ فكمالاته - كما يوضح ديكارت أيضًا[٢٥٣] - لا يمكن إدراكها، ولكن تلمس إلى حد ما بالأفكار: «فإن من شأن اللامتناهي أن يعجز المتناهي عن الإحاطة به»[٢٥٤].

---

(٢٤٧) الإحياء ٤ / ٢٩٣.
(٢٤٨) انظر في ذلك: ATIx p. 42, 39, A TIx 2e, p. 34.
(٢٤٩) مشكاة الأنوار ص ٥٥.
(٢٥٠) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها.
(٢٥١) راجع في ذلك: AT VII p. 383.
(٢٥٢) معارج القدس ص ٢٠٩.
(٢٥٣) انظر في ذلك ATIX p. 41.
(٢٥٤) الترجمة العربية للتأملات ص ١٤٦: ATIx p. 37.





ولكن معرفة وجود الله تتجلى بأعلى قدر من الوضوح والبداهة لمن يكرس نفسه كلية للبحث عن الحقيقة المطلقة.

ومعرفة الله عند الغزالي هي أول المعارف وأسبقها وأسهلها[٢٥٥]، وعند ديكارت هي أكثر وضوحًا وتميزًا من أي معرفة أخرى[٢٥٦].

٤- وعلى الجملة نستطيع أن نقول فيما يتعلق بالمبدأ الفلسفي التأسيسي عند كل من الغزالي وديكارت ما يأتي:

(أ) إن الاختلافات بينهما في المبدأ الفلسفي التأسيسي تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما، ولا تتعلق - كما بينا - بالمعنى الأساسي، أي إنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع. وهكذا تظهر عند الغزالي مشكلة «الإله المضل» وكذلك الشيطان الماكر بطريقة تلميحية فقط في عرضه للشك المطلق. ولكن هذا الشك المطلق يتضمن هذه المشكلة كما سبق أن وضحنا؛ وقد أشار الغزالي إلى هذه المشكلة في موضع آخر من المنقذ، كما ناقشها بالتفصيل في مؤلف آخر. وقد تدرج الشك المطلق عند الغزالي بوجه خاص عن طريق فكرة (الحاكم الآخر) الذي إذا تجلى كذَّب العقل في حكمه، وما يسمى بحالة اليقظة الجديدة، وهذه الفكرة لا نجد لها نظيرًا عند ديكارت.

(٢٥٥) الإحياء ٤ / ٣١٢ وما بعدها.

(٢٥٦) راجع ATIx p. 90.37






(ب) كما أن قضية (أنا أفكر فأنا موجود) التي تمثل عند ديكارت درجة أولى للحل لا تظهر في تلك الصورة في عرض الغزالي للحل، في حين أن المعرفة الفلسفية للذات - التي تشمل معرفة الكوجيتو، أي معرفة الذات ومعرفة اعتماد الذات اعتمادًا مطلقًا على الله - توجد في مركز الحل سواء عند الغزالي أو ديكارت. وقد ناقش الغزالي معرفة الكوجيتو في مؤلفات أخرى غير المنقذ وبين أهميتها. وذلك على سبيل المثال في النص الذي سبق أن أوردناه والذي يقول فيه: «فإذا أغمض إنسان عينيه ونسي جسمه ونسي السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعي بذاته، حتى ولو لم يكن لديه أيضًا وعي بجسمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما. فإذا تأمل إنسان ذلك حقًا فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضًا فإنه سيبقى ولن يصير أبدًا إلى عدم»(٢٥٧).

(جـ) المقارنة بين كلا الحلين تبين أنهما يشتملان على نفس المعرفة الأساسية الفلسفية وهي أن التأسيس الواضح للحقيقة يتمثل في وجود الله المطلق كمصدر وحافظ للوجود

(٢٥٧) Elixier p.36؛ انظر أيضًا معارج القدس ص ٢١ وما بعدها. قارن في ذلك أيضًا ديكارت ATlx p.27، ومعرفة الكوجيتو تظهر بوضوح عظيم عند الغزالي في النص الذي سبق أن نقلناه عنه في قوله «وما أظنك تفتقر في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك، فبقي أن تدرك بغير وسط... فبقي أنك تدرك ذاتك بذاتك». معارج القدس ص ٢٣.



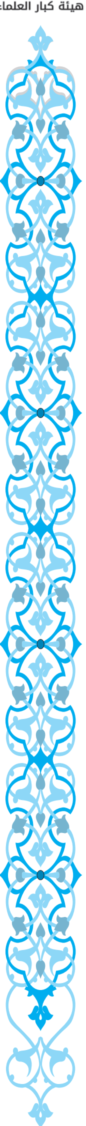


الإنساني المتناهي. وعلى هذا يعتمد تأسيس فلسفتيهما:

«في تناهينا نستطيع أن نلمس المطلق، أي نلمس وجود الله اللامتناهي (بأفكارنا)... وهذا العنصر هو الأساس الحقيقي لكل ميتافيزيقا»(٢٥٨).

والمنطلق هنا ليس متمثلاً في افتراض وجود الله على اعتبار أن ذلك أمر مفروغ منه كما كان الشأن في الفكر المدرسي وعند علماء الكلام؛ بل نقطة الانطلاق تتمثل فقط في المفكر نفسه الذي يتوصل - من خلال بحثه عن حقيقة يقينية مطلقة بمساعدة طريقة الشك الفلسفي، وبعد التوصل إلى معرفة الذات معرفة فلسفية - إلى معرفة الله معرفة حدسية.

وعلى العكس مما فعل الفلاسفة قبل الغزالي من نقل مفهوم الله «إلى ما وراء حدود الحوادث (أي كل ما يحدث في العالم)، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السببية الطبيعية والخلقية، حيث لا يجد هذا المفهوم من هناك صلة أو قنطرة تصله بالعالم وبالإنسان»(٢٥٩)حيث يصلون في فكرهم إلى تناقضات لا يمكن رفعها - على العكس من هؤلاء الفلاسفة فإن معرفة الله بالنسبة للغزالي توجد قبل كل المعارف، إنه لا يستطيع بدونها أن يخطو خطوة واحدة لا في العلوم الطبيعية ولا في

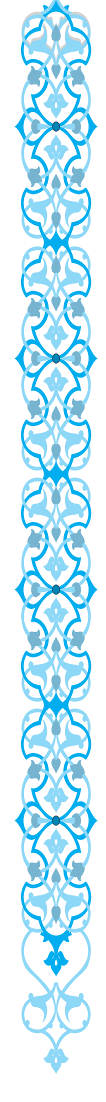


(٢٥٨) R. Lauth Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 241.

(٢٥٩) Obermann, op. cit. p. 218







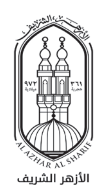
مجـال الأخلاق[٢٦٠]، ولا في الفكر على الإطلاق، وكذلك بين ديكارت «على أي وجه يصح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله»[٢٦١].

لقـد عرف: «أن يقين كل علم وحقيقتـه إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة»[٢٦٢].



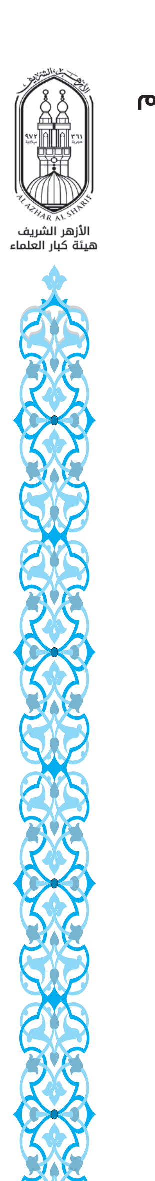
(٢٦٠) Ibid
(٢٦١) الترجمة العربية للتأملات ص ٥٨ : ATlx p. 11
(٢٦٢) المرجع السابق ص ٢٠٨ ATlx p. 56





الفهـــرس





الفصل الأول

الشك الفلسفي





الفصل الثاني
التأسيس المطلق للعقل



